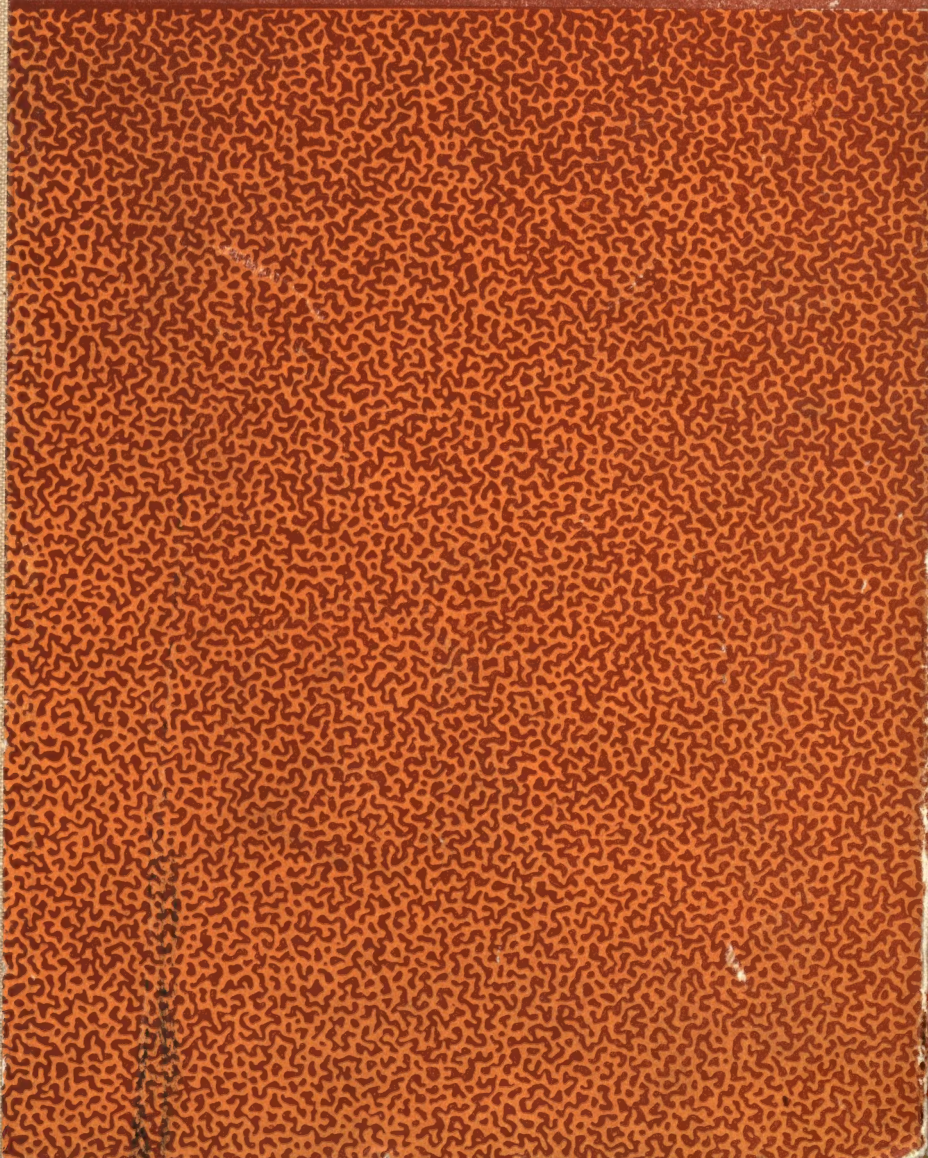
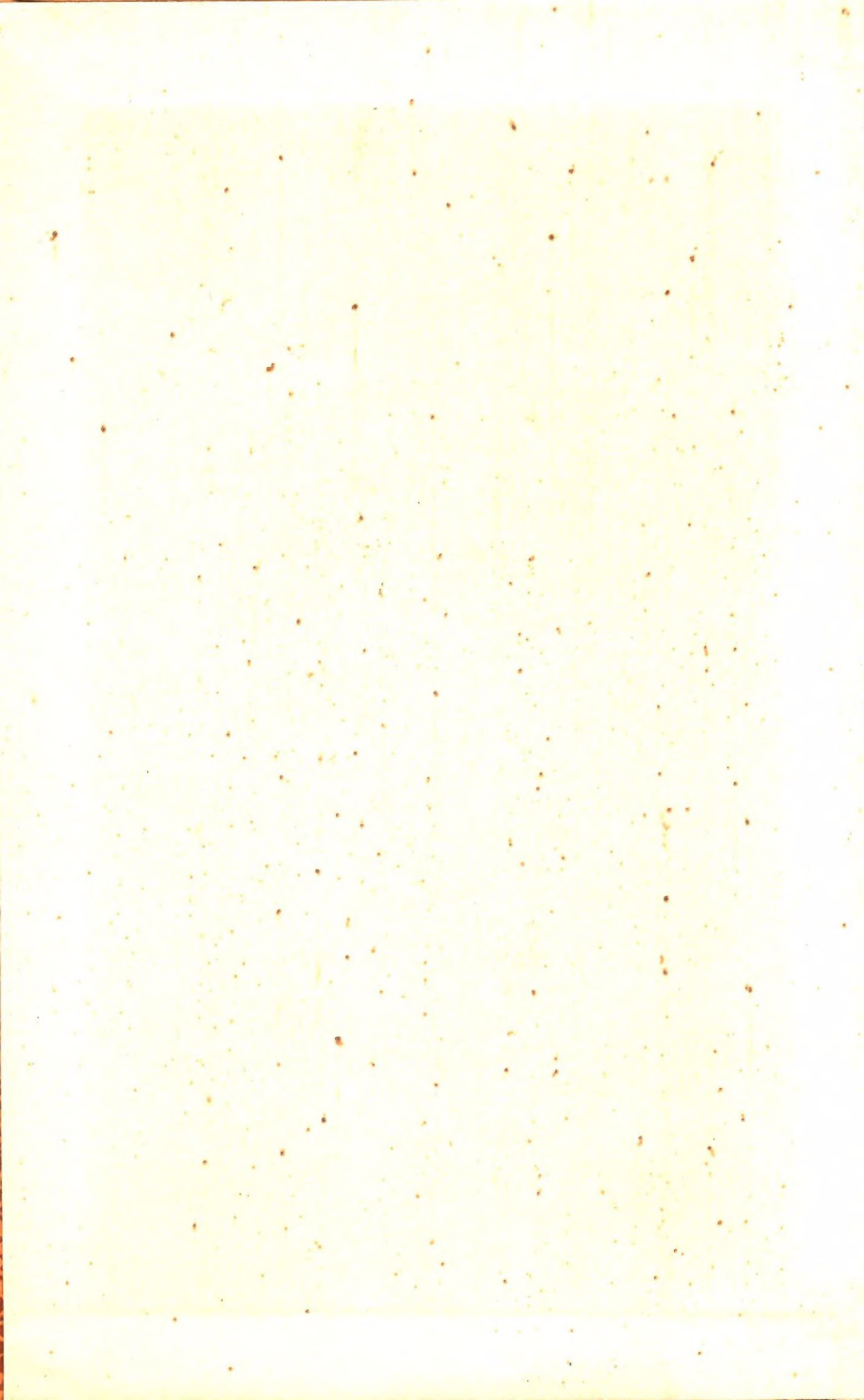


*Л. И. Климович*

# ИСЛАМ













А К А Д Е М И Я   Н А У К   С С С Р

---

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

Л. И. Климович

# И С Л А М

О Ч Е Р К И

---

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

Москва 1962

*ти* *ти* *ти* *Хвосты*


В книге анализируется возникновение и развитие ислама, выясняются его социальные корни и взаимосвязь с условиями общественной жизни. Автор дает научное представление об исламе как идеологии и организации классового общества, вскрывает существо попыток приспособить ислам к социально-политическим требованиям нового времени. Значительное место уделено взглядам выдающихся вольнодумцев и атеистов Ближнего и Среднего Востока. *ти*

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

Е. А. БЕЛЯЕВ

*ти*





## ВВЕДЕНИЕ

Ислам, или, иначе, мусульманство,— одна из наиболее распространенных религий мира. Его последователи, мусульмане, живут преимущественно в странах Азии и Африки. Точных сведений о численности мусульман нет, и в литературе последних лет можно встретить разные цифры — от 350 до 450 миллионов. Наибольшего доверия, на наш взгляд, заслуживают подсчеты, в течение многих лет производимые известным французским исламоведом Луи Массиньоном. По данным, опубликованным им в 1955 г., всего мусульман насчитывается 365 346 тысяч, из них в Азии 282 426 тыс., в Африке 78 560 тыс., в Европе — 3 560 тыс. и еще 800 тыс. рассеяны в остальных частях света<sup>1</sup>.

На территории СССР ислам начал распространяться еще в период раннего средневековья. Пережитки этой религии и сейчас сохраняются среди части населения Средней Азии и Казахстана, на Северном Кавказе и в Закавказье, в Татарии, Башкирии и некоторых областях Российской Федерации.

Как и другие так называемые мировые религии — буддизм и христианство, современный ислам состоит из ряда направлений, сект и толков. Он имеет длительную историю, на протяжении которой сформировались его догматы, обряды и обычаи. Уже в период формирования ислама, в первые два столетия его существования, он

---

<sup>1</sup> См. *Annuaire du monde musulman*. Rédigé par Louis Massignon, изд. 4, пересмотренное и подготовленное при содействии V. Monteil, 1954. Paris, 1955, p. 427—428. В подсчетах по отдельным странам цифры завышены, не учтен процесс преодоления ислама. Неточны сведения о распределении последователей ислама по континентам: например, все мусульмане СССР, в том числе населяющие Татарию, Башкирию и другие европейские области РСФСР, отнесены к графе «Азия».



стал господствующей религией в возникшем тогда арабском феодально-теократическом государстве — халифате. Тогда же и позднее ислам через свои организации, получившие в халифате и некоторых других державах значение государственных, стремился подчинить своему безраздельному влиянию все надстроечные явления общества: право, политические учения, систему морали, эстетические взгляды, философию. И хотя исламу никогда не удавалось достигнуть такого подчинения (об этом свидетельствуют постоянное проявление в странах ислама свободомыслия и атеизма, развитие естественных и точных наук, искусства и музыки, характер антифеодальных движений), все же в течение веков он оказывает не менее сильное воздействие на разные стороны общества, чем христианство в Европе. Это и определяет давний интерес к изучению ислама, к его прошлому и к его характерным чертам в настоящее время.

На пути изучения ислама стояли большие трудности. В странах, где он являлся господствующей религией, исследователей связывали официальные каноны; нарушители этих канонов, отходившие в понимании ислама от положений, выработанных ортодоксальным богословием, преследовались. В государствах же, где преимущественное распространение имели другие религии, например христианство, изучение мусульманства в значительной мере подчинялось задаче антиисламского миссионерства и неотделимых от него колонизаторских устремлений в отношении народов Востока. Эти причины, а также сложность собирания и анализа первоисточников обусловили сравнительно позднее развитие той отрасли знания, которая получила название исламоведения.

Первые крупные исследования в области исламоведения в Западной Европе появились во второй половине XIX в., после того как в течение более чем двух веков материал накапливался и лишь частично издавался. Это работы голландского арабиста Р. Дози (1820—1883), немецких востоковедов А. Шпренгера (1813—1893) и А. Мюллера (1848—1892) и ряда других ученых. Австрийский арабист А. Кремер (1828—1889) положил начало изучению вольнодумства в странах Ближнего Востока, уделив особенное внимание творчеству одного из величайших представителей атеистической



мысли — арабского поэта и философа Абу-ль-Ала аль-Ма'арри (973—1057, Сирия).

Дальнейшее развитие исламоведение получило в трудах венгерского востоковеда И. Гольдциэра (1850—1921), голландца Хр. Снук-Хюргронье (1857—1936), итальянца Л. Казтани (1869—1935), немца Г. Гримме (1864—1942) и др. Особенно важны исследования Гольдциэра и Снук-Хюргронье, в которых научной оценке подверглось мусульманское предание. Значение этих работ Гольдциэра во многом сохраняется и в наши дни, что было подчеркнуто, в частности, Академией наук Венгерской Народной Республики, торжественно отметившей в июне 1950 г. столетие со дня рождения этого выдающегося венгерского исламоведа и посвятившей его памяти первый выпуск первого тома «Acta Orientalia»<sup>2</sup>.

Многие научные работы по исламу в XIX и начале XX в. издавались и в России, где всегда проявлялся живой, сочувственный интерес к жизни народов Востока. С давних времен русский народ был связан с народами Кавказа, Средней Азии, Ближнего и Среднего Востока, и эта связь, закреплённая глубокими жизненными интересами, определила появление сведений об исламе в русских памятниках уже XI в.

Для передовых людей России изучение истории, культуры, литературы и искусства народов Востока было делом близким, делом большого общественного значения. Вопреки политике царизма и господствующих классов русские революционно-демократические и прогрессивные общественные деятели поддерживали национальное достоинство восточных народов, воодушевляли их великими идеями служения народному благу, способствовали всестороннему и яркому раскрытию их талантов. Национальная культура этих народов формировалась в тесном общении с передовой культурой России. Это доказывает жизнь и творчество ряда представителей народов нашего Востока — вольнодумцев и атеистов, во многом объективно оценивавших мусульманство. В их числе классики азербайджанской лите-

---

<sup>2</sup> Budapest, 1950—1951. В этом выпуске особый интерес представляет работа Ю. Немет «Holdzihers Jugend» (стр. 7—25), рассматривающая вопрос о приоритете Гольдциэра в критике мусульманского предания. В 1948 г. в Будапеште же вышла первая часть «Ignace Goldziher Memorial Volume», посвященная этой дате.



ратуры Мирза Фатали Ахундов (1812—1878) и Джалил Мамед-Кули-заде (1869—1932), узбекской — Мукими (1851—1903) и Хамза Хаким-заде Ниязи (1889—1929), татарской — Габдулла Тукай (1886—1913), башкирской и татарской — Мажит Гафури (1880—1934).

Исследование истории ислама связано с именами русских востоковедов В. Р. Розена (1849—1908), Н. А. Медникова (1855—1918), В. В. Бартольда (1869—1930), А. Э. Шмидта (1871—1939), А. Е. Крымского (1871—1941), И. Ю. Крачковского (1883—1951).

Развитие исламоведения в России и Западной Европе способствовало увеличению числа научных работ по вопросам ислама и на зарубежном Востоке. Из таких работ особое значение имела книга египетского ученого и писателя Таха Хусейна о доисламской поэзии («Фи-ш-ши'р аль-джахили», 1926) и ее переработанное и дополненное издание — о доисламской литературе («Фи-ль-адаб аль-джахили», 1927).

Советское исламоведение руководствуется марксистско-ленинским учением о религии и путях ее преодоления. Высказывания К. Маркса и Ф. Энгельса об исламе в целом создают ясную систему взглядов по вопросам происхождения, отличительных черт и социальной сущности мусульманства. При этом следует отметить, что выводы сделаны Марксом и Энгельсом на основе изучения первоисточников, в частности арабских (по переводам). Маркс и Энгельс неоднократно упоминают Коран — священную книгу мусульман и основной памятник раннего ислама. Энгельс в письме к Марксу от 6 июня 1853 г. ссылается на «сочинение арабского летописца Новаири», имея, очевидно, в виду пятую часть 30-томной (или, точнее, 31-томной) энциклопедии «Нихайят аль-араб фи фунун аль-адаб», т. е. «Предел желаний в отраслях (науках) литературных», знаменитого историка и юриста эпохи владычества мамлюков в Египте Абу-ль-Аббаса ан-Нувеири (1280—1332). Переводы отрывков из этого произведения в то время уже были опубликованы в европейской востоковедной литературе<sup>3</sup>. Маркс и Энгельс использовали и такие работы, как, например, книга англичанина Чарльза Форстера «Истори-

---

<sup>3</sup> Библиографию см. F. Wüstenfeld. Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen, 1882, S. 166—167.



ческая география Аравии»<sup>4</sup>; они изучили обширную литературу по проблемам экономики, истории и культуры Востока.

Замечательно, что основные мысли Маркса и Энгельса об исламе высказаны ими в переписке 1853 г., т. е. тогда, когда исламоведения как научной дисциплины (даже в понимании ученых-идеалистов) еще не существовало. В. Р. Розен, возглавлявший русскую арабистику и исламоведение в конце XIX и начале XX в., писал в 1893 г., что истории развития ислама как «новой научной дисциплине было положено основание в известном сочинении барона А. Креме́ра „Geschichte der herrschenden Ideen des Islam“»<sup>5</sup>. Эта работа Креме́ра опубликована в Лейпциге в 1868 г. А в 1853 г. еще не были изданы (а частью и не открыты) источники позднейшего исламоведения по раннему исламу. К научным исследованиям еще не привлекались ни Ибн-Исхак («Сират ар-расуль Аллах» в обработке Ибн-Хишама), ни «Китаб аль-магaзи» аль-Вакиды, ни основные труды Ибн-Са'да, ат-Табари и других арабских и арабоязычных авторов VIII—X вв. Г. Вейль, издавший в 1864 г. в Штутгарте в немецком переводе (по изданию арабского текста Вюстенфельда, 1858—1860) «Сират ар-расуль Аллах» Ибн-Хишама, при составлении опубликованного им в 1843 г. сочинения «Mohammed der Prophet» мог привлечь, как правило, лишь позднейшие полуфантастические материалы, вроде «Хамис'а Диарбакрия» и «Сира Халябийя», т. е. произведения XVI и начала XVII в. Примерно те же источники, но с меньшей научной добросовестностью использовал Вашингтон Ирвинг, автор популярной «Жизни Магомета» (1850), переиздаваемой за рубежом до настоящего времени. Даже Эрнест Ренан в своих «Исторических и религиозных этюдах» характеризовал «Жизнь Магомета» как труд, написанный очень интересно, но без всякого понимания истории.

Маркс и Энгельс отвергли идеалистическую трактовку ислама. Они поставили на подлинно научную почву вопрос об исторических корнях, специфике и общественном значении мусульманства, предостерегая от увлечения

<sup>4</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 483.

<sup>5</sup> «Записки Восточного отделения Русского археологического об-ва», т. VIII, вып. 1—2, СПб., 1893, стр. 171.

экзотикой, от изображения людей Востока как каких-то безудержных фанатиков и святош.

Исламовееды-идеалисты пытаются «не замечать» работ Маркса и Энгельса точно так же, как они умолчали и о первой попытке дать общий очерк истории ислама с точки зрения материалистического понимания общественного развития. Мы имеем в виду книгу Августа Бебеля «Die Mohammedanisch-Arabische Kulturperiode»<sup>6</sup>, в которой впервые применительно к исламу говорится о преодолении религии как неизбежном следствии развития человечества. Лишь в условиях советской действительности, где всем гражданам обеспечена свобода совести, а государство само заинтересовано в просвещении всех народов и развитии подлинной науки, исламоведение освободилось от ограничений, так тяжело отражающихся на нем в капиталистических странах.

Советское исламоведение прошло большой и сложный путь исканий и творческих достижений. Вооруженное методологией диалектического и исторического материализма, оно на основе изучения первоисточников и тех форм ислама, которые бытуют в настоящее время, сумело критически подойти ко многим концепциям мусульманской традиции и западноевропейских ученых-идеалистов. Значительное внимание было уделено социальной сущности ислама, а также истории его у народов СССР — вопросу, ранее почти совершенно не изучавшемуся. Особенно большую дискуссию вызвала проблема социальных предпосылок ислама, его происхождения.

Задачи, стоящие перед советским исламоведением, еще очень велики. Трудность их разрешения часто осложнена недостаточной разработкой вопросов истории, археологии и этнографии ряда народов тех стран, где распространен ислам.

Господствующий в буржуазном исламоведении идеалистический подход к историческим явлениям, игнорирующий творческую роль народных масс, искажает историю ислама, ее социальный смысл. Реальную картину истории ислама подменяют абстракциями.

Неудовлетворительность такого положения, впрочем, была замечена давно. Еще в 1912 г. В. В. Бартольд, рассматривая работы Гольдциера, которыми «блестяще за-

---

<sup>6</sup> Stuttgart, 1884; изд. 2, там же, 1889.



вершились труды целого ряда ориенталистов», писал, что это были исследования, ознакомившие «нас с „идеями“ ислама и с общим ходом эволюции этих идей, но почти не считавшиеся с вопросом, насколько теоретическим построением соответствовала действительная жизнь народных масс в различные периоды истории мусульманского мира. Об установлении, по первоисточникам, действительного хода внешних событий они, поэтому, мало заботились, даже в тех случаях, когда им к этому представлялась возможность»<sup>7</sup>. Через три года И. Ю. Крачковский тоже отметил, что в работах Кремера и Гольдциэра «„жизнь идей“ с их теоретическими построениями иногда совершенно заслоняла жизнь народных масс, которая в разные периоды истории шла далеко не однообразно. Наука переживает известную реакцию против этого направления»<sup>8</sup>.

В советское время, в 1925 г. В. В. Бартольд в ценном исследовании о пророческом движении периода возникновения ислама признал, что «вообще, несмотря на существование обширной литературы о первых десятилетиях жизни мусульманской общины, почти все вопросы, относящиеся к истории этого периода, нуждаются в новом рассмотрении»<sup>9</sup>. Как показали позднейшие работы, особую важность при этом имеет правильный подход к источникам сведений о раннем исламе, прежде всего к Корану, преданиям (хадисы, сунна) и к так называемой «житийной» литературе (сира).

Уже работы Н. А. Медникова, И. Гольдциэра, Хр. Снук-Хюргронье, Л. Каэтани и других выявили, что ученые XIX в. обычно чрезмерно доверчиво относились к бывшим у них рукописям. «Рукописи, которыми пользовался Sprenger, — писал И. Ю. Крачковский, — при современном состоянии науки едва ли представляют особый интерес: в те времена при малом знакомстве с рукописной традицией склонны были преувеличивать их значение»<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> В. Бартольд. Рец. в «Мире ислама», т. I, № 3, СПб., 1912, стр. 429.

<sup>8</sup> И. Крачковский. Рец. в Журнале Министерства народного просвещения. Новая серия, ч. 56, Пг., 1915, апрель, стр. 388.

<sup>9</sup> В. Бартольд. Мусейлима. — Известия Российской Академии наук, т. XIX, Л., 1925, стр. 486.

<sup>10</sup> Письмо И. Ю. Крачковского к пишущему эти строки от 28 октября 1930 г., Ленинград.

Однако признание некритичности отношения к источникам не всегда равносильно их правильному использованию. Преодоление мнений и традиций, в течение многих лет считавшихся бесспорными, часто оказывается делом гораздо более сложным и длительным. Особенно показательны в этом смысле работы, в которых следовало ожидать широкого обобщения результатов исследований, посвященных частностям. Авторы таких работ нередко предпочитают идти по проторенному, хотя и неправильному пути, игнорируя то ценное, что появилось в новых исследованиях, анализирующих детали. К сожалению, это касается многих в целом ценных трудов, получивших широкое признание. К ним относится, например, «Жизнь Мухаммеда» датского востоковеда Ф. Буля, сделавшего, правда, оговорку, что сведениями мусульманского предания пользоваться очень сложно, ибо при обилии материала трудно отделить истинное от ложного: «здесь вмещается столько лжи, сколько нет во многих других областях литературы человечества»<sup>11</sup>.

Почти ничего принципиально нового не внесли и вышедшие в послевоенные годы обобщающие труды англичанина Монтгомери Уотта «Мухаммед в Мекке» (1953) и «Мухаммед в Медине» (1956). Во второй из них, в связи с проявленным некритическим отношением к преданию (за исключением тех мест, «где были внутренние противоречия»), автор был вынужден ввести особый раздел: «Дополнительные замечания об источниках»<sup>12</sup>. Но этот раздел скорее похож на отписку, так как ничего существенного он не содержит, если не считать ничем не подтвержденных предположений, например: в каких мусульманских сочинениях на хадисы и их цепи имен передатчиков (иснады)<sup>13</sup> можно полагаться и где «более всего можно было бы ожидать искажений». Эти «дополнения» М. Уотта не выдерживают даже той критики, которой в Англии же подверглись хадисы и их иснады, со-

---

<sup>11</sup> Fr. Buhl. Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. H. Schaefer. Leipzig, 1930, S. 367; изд. 2, неизменное — Heidelberg, 1955.

<sup>12</sup> См. W. Montgomery Watt. Muhammad at Medina. Oxford, 1956, p. 336—338.

<sup>13</sup> Подробнее о хадисах, т. е. сообщениях о поступках и изречениях пророка Мухаммеда и его соратников, а также о первой части хадиса — иснаде, где перечисляются имена передатчиков сообщения, см. гл. III, I.



ставляющие основу вышеуказанного сочинения Ибн-Исхака, переработанного Ибн-Хишамом. В работе Дж. Робсона, в сокращенном виде доложенной на XXIII международном конгрессе востоковедов в Кембридже, указывалось, что эти материалы Ибн-Исхака без предварительного изучения нельзя принять как надежный источник: при отсутствии научного анализа в них можно при желании «только благоразумно верить»<sup>14</sup>. Но, как известно, вера, не подкрепленная фактами, не опора знания. «...Для науки имеет значение не вопрос о том, что могло или не могло быть, но вопрос о том, что было на самом деле»<sup>15</sup>.

Не говорим уже о многочисленных сочинениях, где слабость анализа подменена пылкой фантазией об особом психическом складе, болезненности пророка и т. п. Такие «теории» возникали и в прошлом веке применительно к «основателям» различных религий. Появление подобных работ носило характер некой реакции на елейно-слащавые описания жизни «основателей религий» в трудах буржуазных критиков-рационалистов. Но серьезного научного значения эти работы никогда не имели. То же приходится сказать и о новых работах того же типа, автор одной из которых безуспешно пытается прикрыть убожество ее исходных положений напыщенными рассуждениями о том, будто перед необходимостью объяснить образы «основателей» мировых религий «разум теряется... и становится бессильным понять таких великих феноменов»<sup>16</sup>. Символично, однако, для современной буржуазной печати, в которой и так немало гнилости, что такого рода сочинения не только публикуются в ее исламоведческих органах, но и получают положительные отзывы.

Сказанное может дать лишь самое общее представление о том, как много еще путаницы и неясностей в изучении ранней истории ислама, который, как думали столетия назад, «появился при полном свете истории». Немало «белых пятен» и в исследованиях дальнейшего развития

---

<sup>14</sup> James Robson. Ibn Ishaq's Use of the Isnad.— Bulletin of the John Rylands Library Manchester, vol. 38, № 2, 1956, p. 465.

<sup>15</sup> В. Б. (артольд). Рец. в «Записках Восточного отделения Русского археолог. об-ва», т. XXIV, вып. 1—4, 1917, стр. 277.

<sup>16</sup> G.-H. Bousquet. Observations sociologiques sur les origines de l'Islam.— «Studia Islamica», II, Paris, 1954, p. 64—65.

ислама, в понимании его догматов, учений и культовых установлений. Еще сильна традиция буржуазного исламоведения, не считавшегося, как правило, с особенностями ислама в различных местах его распространения, бравшего за основу не действительное положение вещей, а надуманные богословские схемы. Это до сих пор мешает многим исламоведам сделать надлежащие выводы из неоднократно подтвержденного разными материалами и исследованиями факта синкретичности ислама.

Помещаемые в этой книге краткие очерки освещают лишь некоторые важные вопросы истории и современного состояния ислама в нашей стране и частично за рубежом. Всесторонняя разработка почти каждого из рассматриваемых вопросов потребовала бы отдельной монографии. Научно-популярный характер издания обусловил то, что ссылки на источники сведены к минимуму.

В этой книге об исламе говорится только как о религии. Расширительное толкование ислама как чего-то охватывающего все стороны жизни человека, включая все надстройки, науку и даже экономику, на наш взгляд, неправильно.

Насколько позволяли размеры книги, уделено внимание вольнодумной и атеистической мысли в истории народов Ближнего и Среднего Востока. Критическое отношение к исламу зародилось прежде всего в странах его распространения и в своих истоках опиралось на народное творчество, фольклор. И хотя при поощрении эксплуататоров и колонизаторов мусульманские богословы и ученые-идеалисты всячески «опровергают» или тщательно затушевывают критику ислама и других религий вольнодумцами и атеистами Востока, эта критика имела и имеет большое прогрессивное общественное значение. Современное развитие вольнодумной и атеистической мысли связано с успехами национально-освободительного движения народов Востока, с происшедшими и происходящими революционными преобразованиями, с великими достижениями науки и техники, с распространением во всех странах мира передового научного мировоззрения — марксизма-ленинизма.



---

## Глава первая

### ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИСЛАМА

Как и всякая религия, ислам — явление историческое, подверженное изменениям и ограниченное во времени. В его появлении не было ничего сверхъестественного, чудесного: он был вызван к жизни определенными социальными условиями.

Возник ислам в Азии, на Аравийском полуострове, в начале VII в. н. э., в период, когда у арабов отмирал родовой строй и устанавливались классовые отношения. Происхождение и характерные черты начального ислама обусловлены особенностями исторического развития народов Аравии.

Расположенная на стыке Азии, Африки и Средиземноморского бассейна, Аравия с древнейших времен была вовлечена в торговые, политические и культурные связи с Ираном, Римом (позднее — Византией) и другими государствами Востока и Запада. Об этом говорят надписи: вавилонские, относящиеся к третьему тысячелетию до новой эры, ассирийские, датируемые (например, надпись царя Саргона Ниневийского) VIII в. до н. э., а также ряд других надписей, в частности южноарабских. То же подтверждают сообщения древних греческих и римских писателей и особенно — многочисленные памятники своеобразного зодчества древних арабов, сохранившиеся на юге и на севере полуострова.

Эти исторические памятники свидетельствуют о том, что в плодородных областях юга Аравии уже более трех тысяч лет назад имелись богатые и культурные государства. Особенно значительными были царства Минейское, Сабейское и затем — с середины III в. н. э. — Химьяритское. На крайнем северо-западе Аравийского полуострова, на границе с Палестиной, арабские племена еще в

VI—V вв. до н. э. образовали могущественное Набатейское царство, включавшее, кроме северо-западной Аравии, Синайский полуостров и юго-восточную Сирию. Столицей Набатейского царства была Села (Петра — в греческих источниках); при царе Харисе III около 85 г. до н. э. набатеи захватили Дамаск. Позднее, в 106 г. н. э., царство набатеев было покорено римлянами и превращено ими в провинцию «Аравия». В 272 г. римляне захватили и разрушили также Пальмиру (Тадмор) — значительный культурный и экономический центр в Сирийской пустыне, вступивший в III в., при царице Зейнаб (Зиновии), в соперничество с Римом.

В первые века н. э. государства Южной Аравии приходят в упадок. Это было вызвано рядом внешних и внутренних причин.

Уже к середине I в. н. э. караванные пути Аравии в значительной мере теряют свое значение. Развитие мореплавания (в частности, овладение искусством пользования пассатными ветрами) привело к тому, что торговцы стали предпочитать путь по Индийскому океану и Красному морю трудной караванной дороге через пески и горы Аравии. Изменение торговых путей тяжело отразилось на государствах Южной Аравии. Их упадку содействовали раздоры между знатью разных родов и племен, происки персидских царей и нападения государей Эфиопии, за спиной которых стояла Византийская империя.

В последний раз эфиопы завоевали Южную Аравию в 524—526 гг. н. э.; захват произошел под предлогом места за попираемые химьяритским царем-иудеем Зу-Нува-сом права его подданных-христиан в Йемене и соседней южноаравийской области и городе Неджране. Арабы-химьяриты стали данниками эфиопов, причем последние для взимания дани предпринимали повторные военные экспедиции.

Ориентацию на Византию сохранил и захвативший власть в Химьяритском государстве Абраха (Авраам), хотя он и вышел из-под повиновения Эфиопии. С именем Абрахи связан повлекший большие несчастья прорыв дамбы Мариба, важного ирригационного сооружения, совершенный, по-видимому, в целях устрашения непокорных. Абраха же, именовавшийся «царем Сабы, Райдана, Хадрамаута, Йеманата и арабов гор и долин»,



пытался завладеть древним караванным «путем благовоний», для чего предпринял поход на крупнейший торговый и культурный центр области Хиджаз город Мекку.

Одновременно с покорением арабов Хиджаза и установлением контроля над караванной торговлей Абраха, видимо, преследовал цель разгромить колонии иудеев в Западной Аравии, которые были оплотом сасанидского Ирана. Войска Абрахи, состоявшие в основном из эфиопов, вели с собой слона (по другим данным — 13 слонов). Но поход окончился для них неудачно. Это событие нашло отражение в 105-й главе («Слон») древнейшего памятника ислама — Корана.

Мусульманская традиция относит время этого похода, или, иначе, «слонового года», к 570 г. н. э. и считает, что в этом году родился «основатель ислама» пророк Мухаммед. Однако по более достоверным данным этот поход был совершен около 547 г. Кроме того, должно было, на наш взгляд, пройти значительное время, по крайней мере больше жизни одного поколения, чтобы реальные причины поражения войск Абрахи в этой операции (предположительно — эпидемия оспы) предстали в виде легенды Корана о посланных богом стаях фантастических птиц («абабиль»), поражавших «спутников слона» камнями из обожженной глины. Высказано также предположение, что известие об участии в войсках Абрахи слона — результат смешения имени эфиопского царя Афлис с арабским словом «аль-филь» — слон. Если это правильно, то для оформления легенды о баснословных птицах, поражавших «спутников слона», времени потребовалось еще больше.

После смерти Абрахи власть перешла к его сыновьям, ставленникам Эфиопии. Избавиться от эфиопского ига, весьма тяжелого для арабов, йеменцам удалось лишь в 570—575 гг. с помощью Ирана. Но и это не стало «избавлением от ига», ибо с того времени и вплоть до возникновения ислама и образования арабского государства (халифата) властелинами Южной Аравии стали не менее жестокие наместники персидского шаха. Последний оставил в Йемене свой гарнизон, следивший за тем, сколь ревностно взимаются с населения подати; при завоевании же персидские воины увели с собой много военнопленных и забрали немало иной добычи.

«Города южной Аравии, бывшие еще в римскую эпоху в цветущем состоянии, представляли собой в VII веке пустынные груды развалин»<sup>1</sup>.

Так было на юге, именовавшемся в древности *Arabia felix* — «Счастливой Аравией».

Взглянем теперь на север. Там к началу VI в. н. э. сложилось два значительных объединения родственных арабских племен. Оба объединения имели характер полувойенных государств: одно, возглавляемое Гассанидами, находилось у северо-западных границ Аравии и, как правило, служило Византии, другое — во главе с Лахмидами — занимало северо-восточные области, граничившие с Ираном, и являлось его вассалом. И те и другие племена угнетались иноземцами, и между ними, так же как и между их «сюзеренами», шла непрерывная борьба. Вместе с тем Гассаниды и Лахмиды не порывали связей с племенами Центральной Аравии, где в самом конце V в. возникло крупное объединение племен во главе с племенем Кинда. Названия главнейших родов и племен Месопотамии, Северной и Центральной Аравии встречаются и на юге полуострова, что при наличии и других данных позволяет предполагать их общее происхождение. Центром Лахмидов был город Хира (или Хирта), расположенный не вдалеке от развалин древнего Вавилона. По религии они были многобожниками и еще в 40-х годах VI в. совершали человеческие жертвоприношения богине аль-Уззе (культ ее существовал и в Мекке). Однако в том же VI в. среди Лахмидов начало распространяться христианство, и царь их, Нуман III, несмотря на вассальные отношения к Ирану, официально принял несторианский толк христианской церкви<sup>2</sup>.

Власть Лахмидов продержалась до начала VII в. н. э. За этот период их отношения с Сасанидами не раз обострялись. В сирийской хронике Иешу Стилита, написанной не позднее 518 г., отмечается, что во времена

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Письмо к К. Марксу от 6 июня 1853 г. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 494.

<sup>2</sup> Несторианство — течение в христианстве, возникшее в V в. в Сирии и, в противовес официальному учению о Христе как «бого-человеке», учившее о его «самостоятельно существующей» человеческой природе. В несторианстве нашли выражение настроения, оппозиционные правительству Византии. Несториан было много и в Иране, где идеология старой государственной религии, зороастризма, в большой мере уже изживала себя.



персидского шаха Кавада (правил с перерывом с 488 по 531 г.) «арабы, которые находились под его властью, когда увидали беспорядок в его государстве, стали разбойничать, насколько хватало сил, по всей персидской земле»<sup>3</sup>. В начале VII в. царь из династии Лахмидов был низложен и заменен персидским резидентом. Однако Лахмиды вскоре же отомстили Сасанидам. Они выступили против персов и в битве при Зу-Каре (около 604 г.) разбили их. Эта битва имела большое значение для арабов: она показала им, что притеснявшие их соседние могущественные империи не были непобедимыми.

Среди Гассанидов было распространено христианство монофизитского толка<sup>4</sup>. Их отношения с Византией к VII в. также начинают все более обостряться. Историки Византии сообщают о росте неприязни Гассанидов к своему некогда богатому покровителю — Византии. Это происходило, в частности, из-за того, что истощенная войнами с Ираном Византия перестала платить арабам суммы, причитавшиеся с нее за охрану границ<sup>5</sup>.

В конце V в. в центральной Аравии (область Йемама) возникло уже упомянутое нами объединение арабских племен под главенством племени Кинда. В течение немногих лет Киндиты захватили город Хиру, а также распространили свою власть на южноаравийскую область Хадрамаут и восточное побережье Аравии. Но просуществовало государство Киндитов недолго: в 529 г. оно было разгромлено Лахмидами, вернувшими себе Хиру. С этих пор власть Киндитов, по-видимому, находившихся в зависимости от Химьяритов, падает. Однако, несмотря на недолгое существование, царство Киндитов

<sup>3</sup> Н. Пигулевская. Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э. Сирийская хроника Иешу Стилита как исторический источник. — Труды Ин-та востоковедения АН СССР, т. XXXI, М. — Л., 1940, стр. 136.

<sup>4</sup> Монофизитство — течение в христианстве, возникшее в Византийской империи почти одновременно с несторианством. По утверждению монофизитов, Христос обладал одной человеческой природой, а не человеческой и божественной, как гласит официальная церковная догма. В монофизитстве отразились взгляды, направленные против правящих духовных и светских кругов Византии. Монофизиты были и среди Лахмидов; последователи этого течения есть и сейчас в Египте и Сирии (яковиты).

<sup>5</sup> О времени уничтожения власти Гассанидов нет точных данных. Ф. Буль полагает, что «роковым» для них было «вторжение персов в 613/14 гг., после чего восточно-римские цари стали управлять страной непосредственно через своих чиновников» (Fr. Buhl. Das Leben Muhammeds, S. 5).

оставило глубокий след в истории арабов. Здесь впервые была осуществлена политическая централизация арабских племен под единым управлением.

Период власти Киндитов, вероятно, в политическом отношении являлся весьма оживленным. Об этом можно судить и по недавно обнаруженной надписи химьяритского царя Мадикариба Йафура, датируемой 516 г. н. э.<sup>6</sup> Надпись, в числе других арабских племен называющая племя Кинда (Киддат), была высечена на скале в центре Аравии, в оазисе Масил Джумх, на древнем караванном пути, соединявшем юг полуострова с Месопотамией (теперь здесь проходит автомобильная дорога из Мекки в эр-Рияд).

Крупные объединения арабских племен возникали и в Западной Аравии. Одним из важнейших центров такого объединения была Мекка, господствовавшее племя которой — курейшиты (курейш) — активно участвовало в караванной торговле. Коран сохранил предание о том, что курейшиты отправляли караваны «зимой и летом» (106, 1—2)<sup>7</sup>. В Мекке курейшитами было образовано даже особое «товарищество», или союз (хумс), очевидно, занимавшееся и вопросами торговли. Среди курейшитской аристократии особо выделялись такие роды, как омейя; среди них было много крупных ростовщиков, торговцев, рабовладельцев. В окрестностях города происходили ярмарки, на которые съезжались представители многих племен. Четыре месяца в году — время этих ярмарок — объявлялись «священными»; всякие военные столкновения, нападения с целью грабежа на торговые караваны были на это время запрещены. Искусно сконцентрировав в Мекке и ее окрестностях ряд «масджидов», т. е. «священных», заповедных мест, курейшиты добились не только усиления экономического влияния Мекки на обитавшие поблизости племена, но и роста ее идеологического значения для других арабов. Это отражено и в более позднем предании, по которому в главном святилище Мекки Каабе<sup>8</sup> ко времени возникновения ислама находились изображения 360 божеств различных араб-

<sup>6</sup> G. Ryckmans. Inscriptions sud-arabes.— «Le Muséon», vol. LXIV, 1—2, Louvain, 1951, p. 103—106 (№ 446).

<sup>7</sup> Здесь и дальше первая выделенная цифра в скобках означает главу, а вторая — стих Корана. Подробнее об этой книге см. в гл. II.

<sup>8</sup> Точнее: Ка'бе. Такое название дано храму, имеющему прибли-



ских племен<sup>9</sup>. Ключи от Каабы и право руководства совершавшимися в ней религиозными церемониями находились в руках курейшитов.

Естественно, что такие перемены были порождены изменениями в экономической и социальной жизни как оседлых, так и кочевых арабов. Основу этих перемен составляло разложение первобытно-общинного строя, сопровождавшееся установлением классовых отношений, развитием ремесла и торговли и обособлением последних от земледелия и скотоводства. У арабов наряду с родоплеменной аристократией появились са'луки — люди, лишенные средств производства, бедняки, обремененные долгами. Сборник древнеарабской поэзии «Хамаса» («Доблесть»), составленный в IX в. Абу-Теммамом, говорит о са'луке как человек, «который, чуть стемнеет, обглаживает кости на месте, где резали верблюда; считает себя счастливым в ту ночь, когда добьется угощения от приятеля, владельца стад; который ложится спать с вечера (вместо того, чтобы идти в набег) и встает утром, не выспавшись, стряхивая камешки с выпачканных боков; помогает женщинам племени, когда его позовут помочь, и к вечеру устает, как измученный верблюд»<sup>10</sup>.

Важное значение имело рабовладение, было широко распространено ростовщичество. В Мекке, если судить по Корану и преданиям, ростовщики брали проценты (лихву) в чудовищном размере — от 100 до 400 процентов.

Рабовладение в отдельных областях Аравии, например на юге, существовало еще в древности. В области Неджран труд рабов применялся в сельском хозяйстве. В Мекке и других местах полуострова велась работорговля. Рабы использовались в домашнем хозяйстве, в

---

зительно форму куба; по-арабски «ка'ба» — игральная кость кубической формы, куб.

<sup>9</sup> В толковании Корана Абдаллаха Бейдави (ум. ок. 1286 г.) количество идолов Каабы (360) связывается с числом дней года (из этюдов по „Хамасе“). — «Новый Восток», М., 1929, № 25, стр. 237—241 и др. По вопросу о древности арабской поэзии, образцы которой содержатся в «Хамасе» и других произведениях VIII—X вв., нет единого взгляда. Но во всяком случае эта поэзия содержит сведения, помогающие понять некоторые характерные черты общественных отношений арабов периода возникновения ислама.

<sup>10</sup> См. также другие примеры в работе Л. С. Некоры «Вражда города и степи по данным арабской поэзии начальной эпохи ислама (из этюдов по „Хамасе“)». — «Новый Восток», М., 1929, № 25, стр. 237—241 и др. По вопросу о древности арабской поэзии, образцы которой содержатся в «Хамасе» и других произведениях VIII—X вв., нет единого взгляда. Но во всяком случае эта поэзия содержит сведения, помогающие понять некоторые характерные черты общественных отношений арабов периода возникновения ислама.

скотоводстве (пастухи) и на оросительных работах. Африканские рабы служили родовой аристократии и купечеству Мекки и как воины, охранявшие их караваны и имущество. Однако рабовладельчество не определяло производственных отношений, хотя труд даже сравнительно небольшого числа рабов мог способствовать разрушению старых отношений людей к природе и друг к другу. Свободные земледельцы, возделывавшие злаки и финиковые пальмы в оазисах, обязывались под предлогом защиты их от грабительских нападений со стороны кочевых племен и родов платить племенной верхушке часть собиравшегося ими урожая.

На почве роста противоречий в экономической и социальной жизни племен, населяющих Аравийский полуостров, среди части их развиваются стремления к изменению существующего положения. «Хотя арабы появляются на исторической арене с исламом,— писал акад. И. Ю. Крачковский,— но уже века за полтора до этого чувствуется в их среде заметное политическое и духовное брожение. Оно отражается, с одной стороны, в повышенном интересе к религиозным вопросам, подготовляющим постепенно почву для ислама. С другой стороны, такое же отражение можно наблюдать в несомненном расцвете поэзии за этот период»<sup>11</sup>. Хорошо известно указание арабского филолога VIII в. Абу-Амра ибн аль-Аля: «До вас дошла только ничтожная доля того, что создали арабы...». В доисламское время развивается и та форма арабской рифмованной прозы, которая легла затем в основу древнейших частей Корана.

Политическое брожение среди арабов того периода было связано с идеей образования нового объединения арабских племен, которое, будучи обращено против господства иноземцев, обеспечивало бы большую устойчивость жизни кочевникам и оседлым. Не случайно Ф. Энгельс, отмечая неудачу похода Абрахи с эфиопским войском в Хиджаз, писал о поражении эфиопов как первом акте «пробудившегося арабского национального самосознания, которое помимо этого было возбуждено нашествиями персов с севера, доходившими почти до самой Мекки»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. II. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1956, стр. 246—247.

<sup>12</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 495.



Протест против господства старых общественных устоев, сковывавших развитие производительных сил, а также против угрозы нашествия чужеземцев, с новой силой ощутившейся в начале VII в., когда полчища Ирана обрушились на прилегающие к Аравии области Византии, являлся побудительной причиной новых идейных течений у арабов. По условиям времени они приняли характер религиозных учений монотеистического характера.

Происходившая политическая централизация арабских племен уже давно сказывалась на их религиозных верованиях; она вела к разложению старых, многобожных религий арабов, к объединению их родовых и племенных культов. Боги и храмы наиболее могущественных родов и племен постепенно занимали господствующее положение, стали главными, а храмы и боги слабых, подчиненных родов и племен получили значение второстепенных святилищ и подсобных богов.

Особенно ярко этот процесс был выражен в Мекке, где верхушка племени курейш стремилась полностью подчинить себе соседние арабские племена. Курейшиты Мекки добились в этом немалых успехов. К началу VII в. в зависимости от них находилось населявшее близлежащий город-оазис Таиф племя сакиф, а через сакифитов в зависимость от курейшитов попали племена хавазин и др.

С ростом могущества курейшитов, как мы уже замечали, выделяется находившийся в Мекке племенной курейшитский храм Кааба. Древний бог племени курейш Аллах<sup>13</sup> занимает господствующее положение среди богов зависевших от курейшитов арабских племен. Боги этих племен (например, богиня племен хавазин и сакиф аль-Лата, или Илат) были названы «детьми Аллаха».

---

<sup>13</sup> Имя бога «Аллах» образовано от арабского «илах» — божество и определенного члена «аль» (аль-илах) или от арамейского «алаха». Академик В. В. Бартольд считал возможным, что находившийся в Каабе самый большой идол «Хубал и мусульманский Аллах — одно и то же» (В. В. Бартольд Ислам. Пг., Изд-во «Огни», 1918, стр. 11). В статье «О пророке Мухаммеде» В. В. Бартольд отметил также, что «и по Корану и по преданию, культ Аллаха в противоположность культу идолов проявлялся главным образом во время морских путешествий»; к Аллаху во время бури обращались с молитвой, как к «владыке моря» (см. нашу публикацию «Две неопубликованные статьи академика В. В. Бартольда о раннем исламе». — «Историк-марксист», М., 1939, № 5—6, стр. 233). Мусульмане слово «аллах» употребляют и как синоним слова «бог».

Затем, уже в исламе, Аллах был объявлен единственным «истинным» богом.

Проповедниками «истинности» единобожия и одновременно выразителями идей политического объединения арабских племен выступили в разных местах Аравии люди, выдававшие себя за пророков. В Хиджазе эти проповедники были известны под именем ханифов, т. е. искателей истины, людей, борющихся против старых родовых культов, не признающих иудейского и христианского богов, но проповедующих единобожие (таухид). Среди них были «пророки», имевшие политическую власть. В дошедших до нас сведениях о деятельности этих «пророков» (например, Мусейлимы и Тулейхи в Центральной Аравии, Мухаммеда в Мекке и Ясрибе, Асвада в Йемене, пророчицы Саджах в Дезде, Месопотамия) имеется много не заслуживающего доверия, баснословного.

Источников, которые восходили бы ко времени жизни самих пророков, в частности Мухаммеда, не сохранилось. Уже сообщения наиболее раннего памятника ислама — Корана, упоминающего в четырех местах пророка Мухаммеда и в одном — Ахмеда, имеют характер предания, рассказа о герое более или менее оформленной легенды. «Благая весть» о грядущем появлении этого пророка (Ахмеда, Мухаммеда), по Корану (61, 6), была объявлена еще Исой, сыном Марьям, т. е. мифическим Иисусом Христом, сыном Марии. Эта черта сообщений Корана о «посланнике Аллаха» напоминает обычные мифы об основателях древних религий.

Нельзя вместе с тем не указать, что возникшие позднее мусульманские предания о пророке Мухаммеде и его сподвижниках, подвергшиеся в той или иной степени рационалистической критике, до настоящего времени лежат в основе их биографий не только в богословской литературе, но и во многих сочинениях историков. Согласно этим преданиям, Мухаммед родился в Мекке около 570 г. н. э. и происходил из рода хашим племен курайш. Его родители и близкие родственники были людьми малого достатка, и рано осиротевшему Мухаммеду пришлось наняться пастухом, а затем приказчиком. Лишь женитьба на богатой вдове Хадидже изменила его материальное и общественное положение. С проповедью новой веры, по этим преданиям, Мухаммед выступил около



610 г. в Мекке, но в то время успеха среди своих соотечественников не имел.

Содержание «пророческих» проповедей, насколько о них можно судить по Корану и преданию, подтверждает предположение о том, что новые религиозные представления у арабов возникли и развивались под влиянием перемен, происшедших в социально-экономической жизни; они вырабатывались постепенно в борьбе с защитниками древних культов.

В доводах, приводившихся в пользу единобожия, было немало наивного. Это, например, отражало преодоление пережитков матриархата — времени, когда женщины часто занимали не только равноправное положение с мужчинами, но даже и более высокое<sup>14</sup>. Ко времени возникновения ислама в хозяйстве древнего араба-кочевника женщина играет все более подчиненную роль. За счет принижения женщины, занятой в основном домашним трудом, возвысилось общественное положение мужчины. Счет родства стал вестись по мужской линии, и религиозные сказания говорили о мужских божествах и духах как об имеющих наибольшее влияние и силу.

Коран отвергал мысль о возможности наличия у Аллаха дочерей, в том числе богинь аль-Лат и аль-Уззы соседнего с Меккой арабского племени хавазин и богини Манаты ясрибских племен аус и хазрадж, прежде всего потому, что допущение этого предположения было бы несправедливо по отношению к Аллаху. Ведь люди, гордясь своим потомством, о дочерях стали умалчивать. «Размышляли ли вы,— замечает в связи с этим Коран,— об аль-Лате, аль-Уззе и о Манате, третьей, особой? Ужели у вас дети мужского пола, а у него (Аллаха.— Л. К.) дети женского пола? Это, право, неверный раздел! Они только имена, какими наименовали их вы и отцы ваши. Бог не посылал никакого подтверждения на это: они (арабы, почитающие вышеперечисленных богинь.— Л. К.) следуют только мнению и тому, к чему влекут страсти, и даже тогда, когда от господ их пришло уже к ним указание правды» (53, 19—23). Этим Коран намекал на изрекаемые пророками откровения.

---

<sup>14</sup> См. В. И. Ленин. Сочинения, т. 29, стр. 438.

В образах бога, созданных воображением разных народов, всегда отражаются особенности их жизни. Именно из таких антропоморфистских представлений об Аллахе исходил и довод, приведенный в 101-м стихе 6-й главы Корана, гласящем, что бог не мог иметь детей потому, что «не было у него подруги», жены. Впрочем, этот довод мог направляться не только против почитания древнеарабских богинь, но и против христианских догматов, против культа Марии как «богородицы».

Распространявшиеся в Аравии единобожные религии — иудейство и христианство — оказали значительное влияние на древнеарабские культы. Характеризуя «оседлых, но обнищавших городских феллахов», Ф. Энгельс писал, что они в период возникновения ислама «и в религиозном отношении были в состоянии большого разброда; их религия представляла из себя смесь остатков культа природы с элементами разложившегося иудейства и христианства»<sup>16</sup>.

Как иудейство, так и христианство имели распространение среди сравнительно многих арабских племен. Принятие этими арабскими племенами монотеистических религий было обусловлено тем, что их общественное развитие пришло в противоречие со старыми родовыми и племенными культами. Но вместе с тем распространение иудаизма и христианства не могло не связываться в представлении арабов с политическим гнетом чужеземцев, их врагов. Ведь, например, принятие химьяритским царем Зу-Нувасом иудаизма находилось в зависимости от его ориентации на сасанидский Иран, который, как и Палестина, оказывал поддержку иудейским колониям в Ясрибе (современной Медине) и других местах Западной Аравии. Христианские же влияния, распространенные в Аравии преимущественно в виде несторианства и монофизитства, несмотря на осуждение православием этих течений как «еретических», были связаны с экономическими и политическими интересами Византии, Эфиопии и частично (несторианство) того же Ирана. К чему это вело, арабы видели на примере принявших христианство Гассанидов и Лахмидов, самостоятельность которых в конце концов была подавлена византийскими и иранскими государями.

---

<sup>16</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 495.



Именно поэтому ханифы и другие пророки, выражавшие в религиозной форме идеи политического объединения арабских племен в их борьбе против чужеземцев, отрицали богов иудаизма и христианства и обращались к старинной «национально-арабской традиции монотеизма — незначительной частью которой является еврейская...»<sup>17</sup>. Их отрицание иудаизма могло быть усилено еще и необходимостью преодоления иудаистского представления о том, будто тот, кто принял на себя пророческое откровение вне Палестины, не может быть признан пророком<sup>18</sup>.

Однако поскольку иудаизм и христианство в Аравии уже существовали и способствовали разложению древнеарабских верований, они оказали влияние и на формирование учений ханифов, а через них на ислам. Нельзя не принять во внимание также того, что «иудейское так называемое священное писание было не чем иным, как записью древнеарабских религиозных и племенных традиций, несколько видоизмененных ранним отделением иудеев от соплеменных им, но еще кочующих соседей...»<sup>19</sup>.

Проповеди пророков содержали обещания близких перемен в жизни арабов, а также пришествия «избавителя» от бед и наступления «конца мира», т. е. имели мессианский и эсхатологический характер.

Пророки говорили, что скоро придет «весть» и грядет «час», после которого все невзгоды арабов прекратятся. Об отдельных из этих пророческих проповедей можно судить по Корану, где не раз сообщается, будто «час верно наступит» (15, 85; 20, 15). Из этого же источника можно видеть, как такие проповеди вызывали вопросы:

<sup>17</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 484.

<sup>18</sup> J. W. Hirschberg («The Sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem», — «Rocznik Orientalistyczny», t. XVII — 1951—1952, Krakow, 1953, str. 341) считает несомненным, что это представление «под влиянием евреев, из которых многие были из Мекки», служило аргументом, направленным против провозглашения Мухаммедом его пророческой миссии.

<sup>19</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 484. В позднейшем исламе получает развитие культ Авраама (Ибрахима), Ноя (Нуха), Моисея (Мусы), а также Иисуса Христа (Исы), как пророков Аллаха, предшественников Мухаммеда. Дальнейшее развитие в одном из крупнейших направлений ислама, шиизме, находит и миф о девственности Марии (Марьям). «Равной Марии» и девственной (батуль) шиитские авторы называют Фатиму, дочь Мухаммеда.

«когда он наступит?» (79, 42), «к какому времени он приурочен?» (7, 186). Спорили о том, когда придет этот «час» или «день» и «весть» о нем: «О чем расспрашивают они друг у друга? О великой весте, о которой они между собой разногласят? Действительно, скоро они узнают ее; да, действительно, скоро узнают» (78, 1—5). Но так как, несмотря на такие заверения, «час» не наступил, а жизнь была все так же тяжела, беспокоившихся стали поучать: «Повеленное богом наступит: не просите, чтобы оно ускорилося» (16, 1), «всему есть определенная пора» (20, 129), «терпеливо жди, пока бог не даст суда» (10, 109) и т. п.<sup>20</sup>

Такие проповеди пророков, полные призывов к терпению, конечно, не звали людей к борьбе за лучшую долю, а, напротив, могли лишь отвлекать их от борьбы, обезоруживать. Но они отражали настроения масс и поэтому получали широкое распространение, особенно в Мекке, Ясрибе и таких земледельческих областях, как Йемама (Центральная Аравия), где было много иноверцев и где население страдало от междоусобиц разных родов и племен. В Йемаме глава племени бену-ханифа находился в вассальной зависимости от сасанидского Ирана, хотя и принял христианство. Жившие в

---

<sup>20</sup> Многочисленность таких мест в Коране привела отдельных исследователей к крайнему выводу о том, что Коран, за исключением тех его мест, которые имеют характер законодательный, юридический и по времени своего происхождения являются более поздними, есть новый «Апокалипсис», «откровение о конце мира». Этот взгляд развит проф. Р. Casanova в его книге «Mohammed et la fin du monde» (Paris, 1911) и затем нашел отражение, например, в работах египетского ученого Таха Хусейна. Любопытно в этом смысле и «важное примечание» проф. Н. Massé, сделанное им при анализе Корана периода «до хиджры» в книге «L'Islam» (Paris, 1930, p. 82; в 1952 г. вышло 6-е издание): «...прежде всего, главная идея Магомета была не провозглашением единобожия, но объявлением приближения последнего суда...». На наш взгляд, едва ли правильно отделять проповедь о «приближении последнего часа», имевшую место в период возникновения ислама, от провозглашения единобожия. К тому же мессианские и эсхатологические места Корана, часть которых, безусловно, древнего происхождения, могли быть затем усилены при его редактировании, расстановке в нем диактрических знаков, оформлении как книги (см. гл. II, 1). Нужно иметь в виду, что ожидания наступления «часа» и связанных с ним крутых перемен не раз были и позднее, например, вера в то, что халифату, т. е. государству арабов, суждено просуществовать лишь сто лет. Известно, что подобный «религиозный психоз» наблюдался и в католических странах Западной Европы накануне 1000 года.



Ясрибе и часто враждовавшие между собой племена аус и хазрадж одно время платили дань тому же Ирану и испытывали гнет со стороны племен иудеев бену-курейза и бену-надир, с помощью которых Сасаниды пытались осуществлять свое господство. Среди иудеев Аравии в то время тоже получили широкую известность мессианские идеи, ожидание прихода «мессии».

Весьма характерно также, что, даже рисуя фантастические картины наступления «последнего часа» (вроде: «Когда солнце обовьется мраком, когда звезды померкнут, когда горы с мест своих сдвинутся, когда звери столпятся, когда моря закипят..., когда небо, как покров, снимется, когда ад разгорится, и когда рай приблизится», 81, 1—3, 5—6, 11—13), пророки находили слова для осуждения обычаев первобытно-общинного строя, пришедших в противоречие с развитием общества. В приведенной тираде критике подвергнут жестокий обычай закапывания новорожденных, если первый ребенок в семье — девочка. Об этом установлении здесь сказано: «...когда похороненная живою будет спрошена: за какой грех она убита?» (81, 8—9).

Разумеется, подобные проповеди ханифов и иных арабских пророков не могли встречать одинаковый и одновременный успех среди всех слоев населения. Так, правившие в Мекке курейшиты, видевшие в культе Каабы и некоторых других древнеарабских установлениях опору своего господства, в течение длительного времени выступали против ханифов. Положение последних изменилось лишь после того, как им удалось примирить племена аус и хазрадж и встать во главе нового большого объединения арабских племен Хиджаза с центром в Ясрибе, образованного в середине 20-х годов VII в. Весьма характерно, что действия этого объединения во многом были направлены против иноверцев — еврейских колоний Западной Аравии. Последние, как мы отмечали, издавна были связаны не только с Палестиной, но и с сасанидским Ираном. Поэтому выступления против них могли быть вызваны новыми проявлениями «пробудившегося арабского национального самосознания», о котором писал Ф. Энгельс. Вместе с тем ханифы стали защитниками и ядром создавшейся в Ясрибе «общины верующих», члены которой были объединены не по родовому или племенному, а по рели-

гиозному признаку. Это было существенным новшеством, хотя и уживалось с племенным и родовым делением; отражение последнего сохранилось в Коране (49, 13). Часть ханифов Ясриба была выходцами из Мекки, откуда им (из-за преследования политическими противниками) пришлось переселиться. Во главе переселенцев, согласно мусульманскому преданию, и находился пророк Мухаммед. От традиционной даты этого переселения («хиджра») — 622 год нашей эры — ведется мусульманский лунный календарь.

Выступая против устоев родового общества, проповедники Ясриба боролись и против родовых религий, против многобожия. Вместо этих культов они проповедовали веру в единого бога Аллаха, название и культ которого восходят, как мы уже отмечали, к главному богу древнего храма Кааба курейшитской Мекки.

Другие боги древних арабов и связанные с их культом фетиши стали в раннем исламе местными святыми и святынями. Так, и при исламе арабы продолжали поклоняться большому серому камню близ Таифа, связанному с культом богини аль-Уззы (обычай этот сохранялся у арабов до недавнего времени). Почитаются мусульманами и древнеарабский храм в Мекке — Кааба с его «черным камнем» и иными «святынями»<sup>21</sup>. В исламе сохранено также почитание духов (джиннов). Коран лишь указывает, что джинны не дочери и не сыновья Аллаха (6, 100), как учили религии домусульманской Аравии. А имена некоторых древних богов стали эпитетами Аллаха. Так, эпитетом Аллаха стало имя бога Рахмана (милостивый), культ которого (по-видимому, еще до выступлений ханифов в Мекке и Ясрибе) проповедовался в области Йемама пророком Масламой (Мусейлимой). Вероятно, в связи с этим читаем в Коране о проповеди среди курейшитов: «Когда бывает сказано им: поклоняйтесь Рахману, они тогда говорят: „А что такое Рахман? Станем ли поклоняться тому, кому ты повелеваешь нам?“ и еще дальше убегают» (25, 61). А более поздний мусульманский автор Ибн-Хишам (ум. в 834 г.) в своем уже упоминавшемся нами традиционном «Житии

<sup>21</sup> «Черный камень» (по-арабски «аль-хаджар аль-асвад») представляет собой кусок лавы или базальта метеоритного происхождения. Наряду с «черным камнем» мусульмане почитают в Мекке и другие камни, например «счастливый камень» и «стояние Ибрахима», культ которых тоже является пережитком доисламских верований.



посланника Аллаха» приводит предание, в котором проповедь Мухаммеда уже ставится в прямую связь с пророком из Йемамы; лишь его имя подменено именем проповедуемого им бога<sup>22</sup>. «Нам известно,— говорят курейшиты Мухаммеду в названном «Житии»,— что этому обучает тебя некий человек из Йемамы, по имени Рахман»<sup>23</sup>. Через Йемаму проходил караванный путь на север в Месопотамию и на юг в Неджран и другие области Южной Аравии. И можно полагать, что культ Рахмана был занесен туда с юга. Во всяком случае «рахман» как эпитет бога-отца («милостивый») есть и в древних южноарабских надписях, в том числе и в сравнительно близких по времени к проповеди Мусейлимы. Так, он находится в надписи упоминавшегося нами эфиопского правителя Абрахи о восстановлении Марибской плотины, датированной 543 г. С именем бога Рахмана предание связывает также проповедь одного йеменского пророка. Слово это употребляется и теперь в одной из основных формул ислама, с которой начинаются все главы Корана, за исключением девятой. «Бисми-ллахи-р-рахмани-р-рахим», т. е. «Во имя бога, милостивого, милосердного».

Культы некоторых пророков, выдаваемых проповедниками раннего ислама за своих предшественников, также, как выясняется, восходят к доисламским верованиям арабов. Таков, например, культ пророка Худа (по Корану, «брата» народа Ад, погубленного «всемилоостивым» богом за недоверие к проповеди этого его посланца: 7, 63—70; 11, 52—63; 26, 123—139). Почитаемая мусульманами гробница Худа, находящаяся на юге Аравии, в

---

<sup>22</sup> Последующая мусульманская традиция вообще всячески поносила йеменского пророка и, высказывая презрение к нему, переделала его имя «Маслама» в уменьшительное «Мусейлима». Об этом см.: В. В. Бартольд. Мусейлима.— Известия Российской Академии наук, 1925, стр. 483, а также В. Spuler. Die Chalifenzeit. Entstehung und Zerfall des Islamischen Weltreichs. Leiden, 1952, S. 22 («Handbuch der Orientalistik», Bd. VI, 1 Abschnitt). Акад. Бартольд считал также возможным, что «между названием племени бену-ханифа и словом „ханиф“ было не только случайное звуковое сходство и что Йемама была не только областью племени бену-ханифа, но и главной областью „ханифов“, как представителей религиозного учения...» (В. Бартольд. К вопросу о сабиях.— «Мусульманский мир», Пг., 1917, вып. 1, стр. 39).

<sup>23</sup> Полностью предание см. в хрестоматии «Происхождение ислама», составленной Е. Беляевым (М.—Л., 1931, стр. 99—100).

Хадрамауте, по мнению современного исследователя, посетившего ее, была известна с доисламской эпохи<sup>24</sup>.

Название новой религии — ислам, что значит покорность, предание себя единому богу, — выражало основное политическое требование сторонников начального ислама, установивших свою власть в Ясрибе. Отсюда в Коране о «посланнике бога» говорится и в такой форме: «Тот, кому надлежит повиноваться» (81, 21) — так, как обращались к вождю арабского племени в доисламский период. Поэтому же в Коране слово «ислам» не всегда отождествляется с верой. Например, читаем: «Пустынные арабы говорят: „Мы веруем!“ Скажи: вы не уверовали, а говорите: „Мы приняли ислам“; вера еще не вошла в сердца ваши» (49, 14). Отсюда понятно и то, почему до настоящего времени в ряде восточных языков понятие «ислам» передается через «ислам дини» или «дин аль-ислам», т. е. «вероустав покорности». В Коране не раз подчеркивается, что «благочестие перед богом есть покорность», по-арабски «ислам» (3, 17), что бог «благоизволил поставить вероуставом для вас покорность» — ислам (5, 5) и т. д. Поэтому и принявшие эту покорность, или преданность, стали именоваться покорными, преданными — «муслимами», мусульманами. Вплоть до начала IX в. сохранялось и первоначальное название мусульман — ханифы<sup>25</sup>.

Представления об Аллахе в раннем исламе имели по преимуществу антропоморфный характер. Верили, в частности, что пророки общаются с богом, что последний является им лично, находится с пророками в непосредственной связи. Такие представления есть и в древнейших частях Корана, очевидно, сохранивших многое из заклинаний и прорицаний древнеарабских жрецов, кахинов. Например: «Клянусь звездой, когда она скрывается: соплеменник ваш не заблудился и с пути не сбился... Его научил крепкий силою, обладатель разума. Он

---

<sup>24</sup> См. R. B. Serjeant. *Hud and Other Pre-Islamic Prophets of Hadramawt*. — «Le Muséon», vol. XLVII, 1—2, 1954, p. 121—179; «Arabica», II, № 3, Leiden, 1955, p. 377 (рец. J. Sourdél-Thomine).

<sup>25</sup> Позднее слово «ханиф» отождествляется со словом «мусульманин» и комментаторами Корана. Например, в Коране, изданном в Казани в середине прошлого столетия, на стр. 47, в примечании к 89-му стиху 3-й главы, написано: «Ханиф теперь то же, что мусульманин», т. е. мусульманин.



явился ему, находясь на высоте небосклона; потом приблизился, и подошел; он был от него на расстоянии двух луков или еще ближе» (53, 1—2, 6—9)<sup>26</sup>. По Корану, Аллах обладает зрением, слухом, голосом, руками, которыми творит; «бог самый искусный из хитрецов» (8, 30).

То, как в этих стихах Коран рисует Аллаха, подтверждает мысль выдающегося древнегреческого мыслителя Ксенофана (570—466 гг. до н. э.), что люди создают богов по своему образу и подобию. Содержащиеся в Коране представления отражают историческую ограниченность и отсталость мировоззрения людей времени возникновения ислама. Иначе пророки не могли бы доказывать и само существование Аллаха, например, тем «знамением», что птицы держатся в воздухе или, как говорится в Коране, «летают под твердью неба». «Кто, кроме бога,—спрашивает Коран,—поддерживает их там?» (16, 81).

Объединяя людей по религиозному признаку, ислам не устранял социальных противоречий между его сторонниками. Власть имущие, как можно судить по Корану и разъясняющим его преданиям, подавляли в общине мусульман тех, кто был им неугоден. Так, главы этой общины выступили против ее бедных членов, построивших в Медине покрытую крышей мечеть, в которой они укрывались от дождя и зимней стужи. Мечети же в Аравии тогда строились без крыш: они представляли собой место, обнесенное с четырех сторон стеной. Не было в то время, вопреки позднейшим учениям мусульманского богословия, и определенной стороны поклонения молящегося — кыблы; указание на это сохранилось в Коране, где говорится, что молящийся пророк обращал свое лицо в разные стороны неба (2, 139). Храм, построенный, согласно преданию, «для больных и нуждающихся, для дождли-

<sup>26</sup> Весьма интересен в этом смысле также разговор между пророком Мусейлимой из племени бену-ханифа и арабом родственного ему племени, приведенный акад. Бартольдом по ат-Табари из труда Сейфа. Араб спросил Мусейлиму: «Кто приходит к тебе?». Мусейлима ответил: «Рахман». — «При свете дня или в темноте?» — «В темноте» (В. В. Бартольд. Мусейлима. — Там же, стр. 497). Ср. также указание Корана, что «бог с Моисеем говорил так, как говорят» (4, 162), и что «посланник бога» решает какое-либо дело не от себя только, но и от бога, совместно с ним (33, 36).

вой ночи и зимней ночи»<sup>27</sup>, Коран объявил мечетью «вреда» и назвал его строителей лжецами, стремящимися вносить «разрыв среди верующих». «В ней (в этой мечети, воздвигнутой для нуждающихся.— Л. К.) никогда не становись на молитву... Бог не вождь людям нечестивым. Здание их, которое построили они, до тех пор не перестанет быть недоумением в сердцах их, пока сердца их не будут истерзаны» (9, 108—111). Лишь позднее, когда ислам распространился и на севере, стали строить, как правило, мечети крытые.

Этот пример может также служить иллюстрацией того, что в начальном исламе многое было иным, чем сейчас. Он подтверждает, что вообще религиозные верования, хотя и в фантастической форме, отражают действительность и подвержены изменениям в новой исторической обстановке.

Религии домусульманской Аравии отражали в основном бессилие древних арабов в их борьбе с природой и были направлены к возвеличению и оправданию власти старейшин родов и племенных вождей. Ислам же, возникший в период объединения арабских племен и развития классовых отношений, явился отражением также и социального гнета, он защищал интересы эксплуататорской верхушки. «Верующие!—обращался Коран к неимущим.—Повинуйтесь богу, повинуйтесь посланнику его и тем из вас, которые имеют власть» (4, 62).

Многие особенности раннего ислама связаны с тем, что он начал оформляться в период зарождения и развития феодальных отношений, когда еще сохранялись остатки первобытнообщинного строя и рабовладельческого уклада, при наличии значительных противоречий между кочевым и оседлым населением. Отдельные стихи Корана, осуждающие ростовщичество, лихву (риба), отражают интересы малоимущих и бедных слоев Мекки, к которым также обращались пророки. Впрочем, позиция пророков, насколько о ней можно судить по Корану, в этом вопросе была половинчатой. Они выступали прежде всего против чрезмерно высоких процентов, когда за одалживаемую монету брали две, а то и четыре. «Не

<sup>27</sup> По ат-Табари (Annales, ed. M. J. De Goeje, vol. I, Lugduni Batavorum, 1879, p. 1704 sq.); В. Бартольд. Ориентировка первых мусульманских мечетей.—«Ежегодник Российского ин-та истории искусств», т. I, вып. 2, Пг.—М., 1922, стр. 117.



будьте жадны к лихве,—читаем в Коране,—удваивая ее до двойного количества...» (3, 125). И еще: «...бог позволил прибыль в торговле, но лихву запретил... Верующие, бойтесь бога и оставьте то, что достается вам лихвой, если вы верующие. Если не сделаете этого, то знайте, что у бога и посланника его война с вами. Но если вы покаетесь, то в ваших руках останется капитал» (2, 276, 278—279). Таким образом, эта «война» имела весьма мягкий характер. Она почти не шла дальше некоего ограничения ростовщичества. Ростовщичество в Аравии и других странах, где ислам являлся государственной религией, продолжало существовать, хотя иногда и в скрытых формах; в буржуазную эпоху во многих из этих стран организованы банки.

С войнами, которые арабы вели между собой и особенно против чужеземцев, связаны учения начального ислама о «священной войне», о нетерпимости к людям иной веры; эти учения также получили отражение в Коране.

В 630 г. или около этого времени торговая Мекка капитулировала перед объединением арабских племен, возглавляемым мусульманами Ясриба (Медины). Предшествующая борьба носила порой ожесточенный характер. Она включала и хлебную блокаду: в Мекку перестали доставлять из Йемамы хлеб, в котором нуждались курейшиты. Уступчивость курейшитов могла быть вызвана и известием об убийстве иранского шаха Хосроя II (628 г.), в лице которого видели оплот «язычества» на Востоке. После этого правящие круги Мекки едва ли могли рассчитывать на сколько-нибудь скорую и активную помощь извне.

Образовавшееся после капитуляции Мекки новое, еще более крупное объединение арабских племен приступило вскоре к внешним завоеваниям и постепенно оформилось как раннефеодальное государство (халифат), во главе которого стоял халиф, совмещавший светскую и духовную власть. Религиозной идеологией халифата был ислам.

Укрепляя свое положение, верхушка нового объединения племен использовала общеарабское движение, породившее пророков и ислам, и приняла суровые меры для устранения препятствий к своему безраздельному господству в Аравии. В частности, ею было потоплено в

крови пророческое течение в Йемене, во главе которого стоял Мусейлима; до капитуляции Мекки представители этого течения поддерживали мединских ханифов-мусульман. Традиционное оправдание расправы с йеменцами как меры, направленной против возрождения «язычества», исторически несостоятельно<sup>28</sup>.

Ислам в Медине и в Мекке в ранний период своего развития еще не содержал особых культовых установлений, кроме тех, что были заимствованы из религий древней Аравии (пост, праздник жертвоприношения и связанное с ним посещение храма Каабы и некоторых других «святынь» Мекки, омовение перед молитвой; см гл. IV). Как видно из Корана, начальный ислам не знал даже такого установления, как ежедневная пятикратная молитва (салат, намаз), которое, хотя и считается одним из главных признаков и требований мусульманства, возникло позднее, под влиянием зороастризма.

Заимствуя из религий древней Аравии такие обряды и обычаи, как паломничество в Мекку (хаджж) на праздник жертвоприношения, ислам сохранил и многие другие установления, характерные для общественных отношений доисламской Аравии. Примером может служить обычай ношения паломниками в Мекку особого ритуального одеяния (ихрам). Это установление возникло задолго до возникновения ислама, когда у отдельных родов и племен арабов появилась общинная земельная собственность — «хима». На химе обычно был расположен центр постоянной или временной оседлости рода или племени. Хима, по верованиям древних арабов, была под защитой их родовых или племенных богов, святилища которых находились на ее территории. Вступая на чужую химу, араб мог чувствовать себя в без-

---

<sup>28</sup> На это, в частности, обращено внимание В. В. Бартольд в его «Мусейлиме» (стр. 498 и др.) и неопубликованном письме к востоковеду Н. П. Остроумову (1846—1930) от 21 мая 1924 г. «Уже давно было отмечено,— писал акад. Бартольд в письме,— что восстание арабов после смерти Мухаммеда нигде не имело целью возвращение к языческому культу; руководители восстания хотели быть такими же пророками, каким называл себя Мухаммед. Для меня кроме того ясно, что по крайней мере один из них, Мусейлима, стоял ближе к христианству и к первоначальному исламу, чем сам Мухаммед в конце своей жизни, после примирения с курейшитами» (Центральный государственный архив УзССР, Ташкент, ф. 1009, оп. 1, д. 27, л. 409 об.).



опасности, лишь встав под защиту божества этой химы и выказав мирные цели своего прихода. Обычай надевания ихрама, т. е. особой одежды (или придания своей обычной одежде особой формы), как раз и имел этот смысл. Однако чужаку, выразившему таким образом свои мирные намерения, запрещалось на территории чужой химы рубить деревья, охотиться и т. п. Эти установления и нашли отражение в указаниях Корана, согласно которым верующие не должны убивать «изловленного на охоте», когда они «в запретной одежде», т. е. когда на них надет ихрам (5, 96).

С развитием феодализма, которое сопровождалось захватом феодалами общинных земель, хима как особая категория земельной собственности была постепенно уничтожена. Обычай ихрама, освященный Кораном, остался как пережиток, причем ему были подысканы в исламе новые объяснения.

Разработка догматов и культовых установлений ислама вообще относится к периоду халифата. Тогда же процесс возникновения ислама был персонифицирован, сведен к деятельности его «основателя» — пророка Мухаммеда (Магомета). При этом многое в его жизнеописании изображается похожим на биографии мифических основателей других религий. Согласно разработанным в период халифата мусульманским сказаниям, рождение Мухаммеда было будто бы предсказано не только Иисусом Христом, но и пророками Ибрахимом (Авраамом), Исмаилом, Мусой (Моисеем), т. е. мифическими, вымышленными героями Ветхого завета. Позднейшие мусульманские авторы стали относить к Мухаммеду и те мнимые «пророчества» Библии, которые христианские богословы обычно толкуют как предсказания пришествия Иисуса Христа; культ последнего в измененной форме также усвоен в исламе. Говорится в мусульманских сказаниях и о том, что «свет» Мухаммеда явился в результате первого творческого акта бога, а его последующее земное рождение сопровождалось чудесами. Так, зачатие его, как и других пророков-богов, произошло «непорочно»: чудесный свет попал со лба его отца в утробу матери. Роды у матери Мухаммеда, как и у матери Иисуса, будто бы проходили без болей; перед родами и во время родов «снизошел свет» и т. д. Подобно ряду иудейских богов-пророков, Мухаммед, по учению

ислама, «явился в мир уже обрезанным». Как Моисей (по данным вавилонского талмуда) и дети библейского патриарха Иакова — Рубен, Симеон, Гад и Венямин, Мухаммед родился и умер якобы в одно и то же число, в понедельник и т. п.<sup>29</sup>

Возвеличивая Мухаммеда и феодалов-халифов, объявленных его «заместителями», некоторые мусульманские богословы учили даже о том, что «если бы не было Мухаммеда, то мир не вышел бы из небытия».

Такие представления сказочны. Но в жизнеописаниях Мухаммеда, как, например, в уже упоминавшемся «Житии» Ибн-Хишама, переработавшего более старое сочинение Ибн-Исхака (ум. в 768 г.), есть элементы, отражающие отдельные черты действительно существовавших в Аравии в период возникновения ислама религиозных проповедников, пророков, а также сведения об эпохе первых халифов. Эти сообщения дают в целом многое для понимания раннего ислама и поэтому совершенно справедливо используются его исследователями. То же следует сказать и о сведениях относительно раннего ислама и халифата, которые содержатся в греко-византийских, сирийских и армянских источниках.

В незавершенной главе «Мухаммед. Абу-Бекр. Омар» из подготовлявшейся академиком В. В. Бартольдом (1869—1930) «Истории мусульманского мира» отмечается, что «возбуждает сомнения вопрос, носил ли пророк имя „Мухаммед“ (букв. „прославленный“) с детства или принял его сам, в связи со своей пророческой миссией; в последнем случае первоначальное имя пророка остается неизвестным. Доказывают также, что... все стихи Корана, где оно (имя Мухаммед.— Л. К.) встречается, должны быть признаны подложными»<sup>30</sup>. Но если эти стихи признать и не подложными (их всего четыре с именем Мухаммед и пятый стих с именем Ахмед, который мусульманская традиция также иногда относит к Мухаммеду), то и они, при непредвзятом подходе, не дают достаточного представления об его жизни. Созда-

---

<sup>29</sup> Как уже отмечалось, при создании этих легенд был также «умышленно определен один и тот же день смерти Мухаммеда и его прибытия в Медину». (E. Mittwoch. Muhammeds Geburts- und Todestag.— «Islamica», Vol. II, Fasc. 3, Lipsiae, 1926, S. 400).

<sup>30</sup> Архив АН СССР, ф. 68, оп. 1, д. 113, лл. 122—123 (пагинация В. В. Бартольда).



тели Корана, по-видимому, были связаны уже с более или менее законченной легендой.

Важно, однако, другое. В. В. Бартольд писал, будто «из всех религий ислам был менее всего связан с прошлым своего народа...»<sup>31</sup>. В этом заблуждении находились и некоторые другие исследователи, пытавшиеся путем рационалистической критики совместить анализ истории Аравии эпохи возникновения ислама с традиционной биографией «посланника Аллаха». На самом деле, как мы видели, ислам в своем возникновении не только «связан с прошлым своего народа», но и обусловлен им. В этом выводе нас укрепляют и новые памятники древне-арабской культуры, с каждым годом все в большем количестве становящиеся достоянием науки.

Советские исламоведы уже в первых своих работах выявили несостоятельность взгляда, по которому ислам возник «при полном свете истории»<sup>32</sup>, и решительно порвали с игнорированием социальных корней мусульманства. Историческим условиям возникновения ислама было уделено значительное внимание сторонниками нескольких концепций, выдвинутых в советском исламоведении, в том числе «торгово-капиталистической», «бедуинской» и «крестьянской». Первая из этих теорий, придерживавшаяся ошибочного представления о «торговом капитализме» как особой социально-экономической формации, имела большое распространение до 1931 г. Согласно возникшей в то же время «бедуинской», или «кочевнической», теории, ислам появился в связи с кризисом скотоводческого хозяйства и поисками выхода из этого кризиса в объединении и выселении бедуинов за пределы Аравийского полуострова<sup>33</sup>. Сторонники третьей из названных теорий, так называемой «крестьянской», видели в начальном исламе движение бедняцких

<sup>31</sup> «Две неопубликованные статьи академика В. В. Бартольда о раннем исламе». — «Историк-марксист», 1939, № 5—6, стр. 229.

<sup>32</sup> Теперь о необходимости «рассеять» это заблуждение, пропагандировавшееся, например, столь популярным французским историком и философом, как Эрнест Ренан (1823—1892), пишут уже и некоторые исламоведы Западной Европы, в частности во Франции Режи Блашер, в 1949 г. выпустивший новый перевод Корана (см. Régis Blachère. La problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam. Paris, 1952, p. VII).

<sup>33</sup> Этот взгляд связан с концепцией, развитой Л. Каэтани в его «Studi di Storia Orientale» (vol. I e III, Milano, 1911, 1914).

слоев земледельческого населения Хиджаза против знати. Взгляды, по которым «ислам ни в коем случае не появился как религиозная система, но как движение социалистического порядка, выступившее против увеличивающихся земных несправедливостей»<sup>34</sup>, высказывались еще в прошлом веке. Несмотря на критику, такие воззрения имеют и современных сторонников<sup>35</sup>. Преодолевая однобокость и ошибочность таких взглядов, а также уточняя другие концепции происхождения ислама, советские востоковеды пришли к рассмотрению ислама как идеологии классового (феодального) общества.

Важнейшие положения о происхождении и характере начального ислама даны основоположниками марксизма. Ф. Энгельс подчеркнул, что возникновение и развитие ислама находится в непосредственной зависимости от тех исторических изменений, которые происходили в жизни арабов. И в этом смысле ислам имеет много общего с такими религиями, как буддизм и христианство. «Великие исторические повороты *сопровождались* переменами в религии лишь поскольку речь идет о трех доныне существовавших мировых религиях: буддизме, христианстве, исламе. Старые стихийно возникшие племенные и национальные религии не имели пропагандистского характера и лишались всякой силы сопротивления, как только бывала сломлена независимость данных племен или народов... Только по поводу этих, более или менее искусственно возникших мировых религий, особенно по поводу христианства и ислама, можно сказать, что общие исторические движения принимают религиозную окраску»<sup>36</sup>.

Изменения в общественных отношениях в Аравии, связанное с ними образование нового политического объединения арабских племен, а затем обширного феодального государства — халифата явились теми «общими историческими движениями», которые «приняли религиозную окраску» и привели к оформлению религиозной идеологии ислама. Ничего «чудесного» в возникновении ислама, таким образом, не было.

<sup>34</sup> Н. Grimme. Mohammed, Th. I. Münster, 1892, S. 4.

<sup>35</sup> См. C. Snouck Hurgronje. Une nouvelle biographie de Mohammed (Отдельный оттиск из «Revue de l'histoire des religions». Paris, 1894, особенно стр. 33—35). Ср.: Анвар аль-Хатиб. Ан-Наз'а аль-иштиракийя фи-ль-ислам. Бейрут, 1956; Мустафа ас-Сиб'а'и. Иштиракийят аль-ислам. Дамаск, 1959.

<sup>36</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, изд. 2, стр. 294.



---

---

## Глава вторая

### КОРАН, ЕГО ДОГМАТЫ И УЧЕНИЯ

#### I

Почитаемый в исламе в качестве священной книги Коран<sup>1</sup>, а также мусульманские сборники священных преданий (сунна) и мусульманское законодательство (шариат) составлены в период средневековья. Учения, изложенные в этих произведениях, оправдывают классовый гнет и жестокость по отношению к покоренным народам. Но эти сочинения — не только документы, свидетельствующие о том тяжелом времени, которое люди переживали в прошлом. Многие их положения и теперь имеют правовое значение в странах, где ислам сохранил роль государственной религии. На Коране принимаются присяги и клятвы, нарушение которых признается тяжчайшим грехом. К отдельным экземплярам Корана и выписанным из него изречениям суеверные люди относятся как к талисманам, имеющим якобы магическую силу. Коран и его толкование (тафсир) составляют один из главных элементов программы ряда учебных заведений Пакистана, Ирана и некоторых других стран. В таких государствах, как Пакистан, в документах, имеющих силу закона, мусульманам предлагается подчинять свою жизнь требованиям и учениям ислама, изложенным в Коране и в сунне.

Коран считается главной священной книгой мусульман. По мусульманской догме, Коран не сотворен, а существовал предвечно, он хранится под престолом Алла-

---

<sup>1</sup> Коран (по-арабски «кур'ан») — букв. «чтение» (от арабского глагола «кара'а» — читать).

ха и как «откровение» передан богом пророку Мухаммеду частями при посредстве ангела Джебраиля<sup>2</sup>.

На самом деле происхождение Корана, этой обширной книги, включающей 114 глав разного объема, не имеет ничего общего с религиозным догматом о его «предвечности». Эта книга была составлена в VII в., в период оформления ислама как религии. Она — одна из тех книг, которые имеются и в других религиях и истолковываются их проповедниками как священные. Таковы «Веды» у индусов, «Авеста» у зороастрийцев, Библия у иудеев («Ветхий завет»), Библия же («Ветхий завет» и «Новый завет») у христиан. В таких книгах обычно содержатся сказания о боге или богах, их пророках и посланниках, о сотворении мира и человека, а также изложены различные религиозные предписания и иные законоустановления.

В то время, когда составлялся Коран, халифат начал войны за пределами Аравийского полуострова. В их результате в том же VII в. халифат завладел Сирией, Палестиной, Египтом и другими восточными провинциями Византийской империи, подчинил себе Иран, вторгся в Северную Африку, Закавказье и Среднюю Азию. Военные успехи халифата против Ирана и Византии были обусловлены более всего внутренним истощением этих государств.

Уже при первых халифах завоевания столкнули арабов с развитыми культурами Ирана, Византии и других стран, которые имели сложившиеся феодальные формы государственного управления и правовые нормы, регулировавшие их общественную жизнь. Когда эти области стали подвластны халифату, возникла необходимость создать в них подчиненный арабам административный аппарат и выработать соответствующие юридические нормы. Нужно было подчинить определенному распорядку и жизнь самих арабов как в Аравии, так и за ее пределами, где они стали подвергаться все более сильному влиянию со стороны местного населения. Поскольку официальной идеологией халифата стал ислам, с ним должны были быть согласованы как новые, так и старые правоустановления, вернее, те из них, которые сохраня-

---

<sup>2</sup> Джебраиль — ангел в исламе, соответствующий христианскому архангелу Гавриилу.



лись и приспособлялись к нуждам арабского государства. В связи с такими практическими требованиями разрабатываются нормы мусульманского права и создается богослужебная литература ислама, его «священные» книги. Самым ранним из них был Коран, в своем содержании еще почти целиком связанный с Аравией.

Наиболее ранние записи законодательного и богослужебного значения, как можно судить по преданию, имелись уже при первых халифах. Некоторые из них восходили к аналогичным записям, имевшимся у проповедников раннего ислама в Мекке и Медине. Таким записям — «чтениям» — придавалось значение руководства, хотя тексты разных записей не были согласованы и, как отмечают предания, по одним и тем же вопросам имелись разноречия. С распространением ислама и власти халифов на большой территории наличие противоречивых записей могло дать повод к отклонениям в богослужебной и законодательной практике, привести к нежелательным для центральной власти осложнениям. Поэтому возникла необходимость устранить разноречивые списки и составить единый свод записей в виде канонического «писания» — Корана.

О значении, которое придавалось составлению такого свода, можно судить уже по тому, что этим делом руководили представители правящих кругов во главе с халифом.

Тот факт, что эта книга написана при халифах, подтверждается свидетельствами мусульманского предания и арабскими историками. Так, знаменитый историк ат-Табари (838—923) отмечает 138-й стих 3-й главы Корана, где в третьем лице говорится о возможной смерти пророка Мухаммеда, как стих, неизвестный при жизни «основателя» ислама.

Одна из первых попыток составить Коран как «чтение», положения которого обязательны для всех мусульман, была предпринята, согласно той же традиции, при халифе Османе, правившем в 644—656 гг. К тому времени в мусульманской общине уже появилось несколько разноречивых списков («чтений»), которым придавалось религиозное и законодательное значение. И, естественно, в политических интересах халифа было заменить их одним, вполне устраивавшим господствующие круги списком.

Дальнейшие изменения в Коран вносились, по-видимому, в течение длительного времени. Как и составление Корана, эти его изменения (или, иначе, интерполяции и редакции) происходили в условиях обостренной политической и религиозной борьбы. Достаточно напомнить, что из четырех первых халифов, выдаваемых мусульманской традицией за «праведных» (Абу-Бекр, Омар, Осман, Али — правили последовательно в 632—661 гг.), только Абу-Бекр умер естественной смертью. Омар, Осман и Али кончили жизнь от руки представителей враждебных политических групп. Время же их правления, выдаваемое мусульманскими богословами сунитского направления ислама (о нем см. ниже, гл. III, 1) за «счастливую эпоху» в действительности ознаменовалось многими грабительскими нападениями, разорявшими беззащитное население, и острой политической борьбой внутри правящей верхушки халифата.

По-видимому, не случайно и позднейшее предание связывает эту политическую борьбу того времени с составлением Корана. Так, по преданию, один из списков Корана, отличавшийся по содержанию и известный сравнительно широкому кругу лиц уже после составления «османовского» списка, принадлежал ибн-Мас'уду — политическому противнику халифа Османа. А по учению богословов шиизма, второго по числу последователей направления в исламе, халиф Осман по политическим соображениям не дал включить в Коран главу «Два светила», в которой наряду с пророком Мухаммедом прославляется почитаемый шиитами Али, бывший халифом в 656—661 гг. Впрочем, анализ этой главы, неоднократно издававшейся шиитами, показывает, что она представляет собой составленную в более позднее время стилизацию под Коран, включающую ряд выражений, встречающихся в разных его местах.

Текст Корана, ставший каноническим, дополнялся и подвергался изменениям и при делении входящих в него материалов на главы (суры) и стихи (аяты), а особенно тогда, когда в нем были проставлены диактрические, т. е. различительные, значки, чтобы отличить одну арабскую букву от других, графически изображаемых одинаково с ней. Последнее имело место не ранее 702 г., когда был основан город Васит, где, по преданию, эти значки были проставлены по предложению известного



своей жестокостью наместника Ирака аль-Хаджжаджа (660—714)<sup>3</sup>. До того времени существенные разночтения могли возникать также из-за того, что в древнем арабском письме не указывались удвоения букв и, как правило, не ставились краткие гласные, отчего не было ясно, в прошедшем или настоящем времени употреблен тот или иной глагол и т. п. Более поздними являются и заголовки глав Корана.

Для выяснения того, как вырабатывались канонический текст Корана и его толкование, немалый интерес представляет также история практики чтецов Корана. При малом развитии грамотности эта практика имела огромное значение. Из-за несовершенства раннего хиджазского или куфического письма чтец мог придавать различный оттенок и даже разный смысл не только передаваемому на слух, но и прочитанному или усвоенному на слух и передаваемому им затем наизусть. К этому чтеца могли побуждать личные вкусы, пристрастия и антипатии, политическая или религиозная ориентация близких ему людей. Принятое же чтение затем оказывало влияние на последующее закрепление текста при представлении в нем диактрических значков и т. п. Безусловно заслуживает внимания указание современного переводчика и интерпретатора Корана Режи Блашера на то, что наука «чтения» «влияла на фиксацию текста Корана»<sup>4</sup>. Не случайно, что и после установления канонического текста Корана разные чтения этой книги продолжали существовать, хотя, правда, в основном уже как формы ее декламации. К X—XI вв. установилось несколько «школ» такого чтения; некоторые из них существуют и в наше время.

---

<sup>3</sup> Об аль-Хаджжадже мусульманские авторы и в близкое нам время писали как о «Героне магометанской истории» (Husain R. Sayani. *Saints of Islam*. London, 1908, p. 9). Впрочем, как отмечалось в печати, следует учитывать возможность искажения образа аль-Хаджжаджа в произведениях периода правления Аббасидов, когда по политическим причинам были очернены многие из тех, кто служил династии Омейядов. При выяснении степени участия аль-Хаджжаджа в установлении текста Корана важно учесть и то, что он происходил из хиджазского племени сакиф, еще в период возникновения ислама известным своими педагогами и грамотеями-писарями: «На заре VIII века н. э. появилась идея, утверждающая, что только писари-сакифиты способны точно записывать тексты Корана» (R. Blachère. *Introduction au Coran*. Paris, 1947, p. 75—76).

<sup>4</sup> R. Blachère. *Introduction au Coran*, p. 102—103.

При установлении канонического списка Корана записи, послужившие ему основой, а также все другие его списки, содержавшие разноречивые тексты, под угрозой жестокого наказания должны были уничтожаться, сжигаться. Не найдены они и сейчас, хотя есть данные, что списки с текстом, существенно отличавшимся от официального, существовали еще в IX—X вв. Такой список был, например, у египетского историка того времени Ибн-Кудейда.

Самые древние из сохранившихся рукописей с текстами Корана датируются концом VII или началом VIII в., т. е. относятся ко времени редакции, произведенной по поручению аль-Хаджаджа. К ним примыкает и так называемый «османовский» список Корана, в течение столетий выдававшийся богословами за первоначальный, с которого якобы списывались копии. Согласно легенде, во время чтения этого списка халиф Осман был убит сторонниками его преемника, халифа Али. «Османовский» список уже имеет диактрические значки (черточки, заменяющие, как обычно, в куфическом почерке точки), но в нем еще нет других над- и подстрочных знаков, принятых в позднейшем арабском письме (хемза, медда, тешдид, сукун, краткие гласные). Беспристрастное исследование списка показало, что он не мог быть написан ранее конца первой четверти VIII в., или, иначе, начала II в. хиджры, т. е. спустя целых столетия после смерти халифа Османа. Относительно же «священной крови халифа Османа», будто бы обогрившей этот список, исследовавший его арабист А. Ф. Шербунин писал: «Может быть, давно прежде было меньше крови, чем теперь; может быть, кровавые пятна подвергались такой же реставрации, какой... подвергался и текст,—теперь про это мы утвердительно ничего не можем сказать, но одно несомненно, что давно, или недавно, но те пятна, которые мы видим теперь, намазаны не случайно, а нарочно, и обман произведен так грубо, что сам себя выдает. Кровь находится почти на всех корешках и с них расплывается уже более или менее далеко на середину листа. Но расплывается она совершенно симметрично на каждом из смежных листов: очевидно, что они складывались, когда кровь еще была свежа. И при этом еще та странность, что такие пятна идут не сплошь на соседних листах, а через лист... Очевидно, что



такое распределение крови случайно произойти не могло, а находим мы его таким постоянно»<sup>5</sup>.

Таким образом, этот «священный» список, в течение длительного времени находившийся в распоряжении мусульманского духовенства мечети Ходжа Ахрар в Самарканде, не имеет ничего общего с тем, за что он выдавался. Подобные ему «османовские» Кораны со следами крови показывались мусульманам и в Египте, Испании (с XII века — в Марокко), Турции (Константинополь), Палестине и других местах. Возникновение их связано с обожествлением халифов и других феодалов, с культом святых ислама (см. ниже, гл. IV, 3).

Уничтожение разноречивых списков Корана, произведенное по указанию халифов, — наиболее серьезное препятствие при изучении истории возникновения текста и редакций этой книги. В сохранившихся и распространяемых сейчас списках Корана есть лишь некоторые отличия, сводящиеся в основном к разному делению на стихи и другие разделы (например, «джузы» или «сипары» всего 30), введенные для удобства чтецов. Общее число стихов в различных списках Корана колеблется в пределах от 6000 (в мединском списке) до 6236 (в куфийском, индийском и некоторых других списках); в общепринятом списке, размножаемом теперь типографски, обычно 6225 стихов.

Написан Коран рифмованной прозой, в своих древнейших частях близкой к той, которой еще лет за 150 до появления ислама пользовались арабские жрецы (кахины). Но единства стиля в Коране нет. Его религиозно-догматические, мифологические и законодательные материалы распадаются на несколько групп, из которых одни явно принадлежат к более древнему, а другие — к более позднему периоду.

Содержащиеся в Коране сведения представляют интерес для характеристики эпохи возникновения ислама, общественной жизни арабов того и близкого ему времени. В этом смысле знаменательны, например, и те места Корана, где запрещаются как «худой обычай», или, иначе, «плохой путь», браки между ближайшими родствен-

---

<sup>5</sup> А. Ш е б у н н и. Куфический Коран... — «Записки Восточного отделения Русского археолог. об-ва», т. VI, вып. 1—4, СПб., 1892, стр. 76—77.

никами, т. е. кровосмешительство, имевшее место при групповых браках в первобытнообщинном обществе. Такие браки в виде пережитка могли сохраняться и в период установления классовых отношений. Коран дважды, запрещая браки с матерями, дочерьми, сестрами, тетками, племянницами и другими близкими родственниками, оговаривается, что «остаются такие браки, прежде сего уже совершившиеся» (4, 26 и 27). Характерным в этом отношении является и упомянутое нами в первой главе осуждение Кораном обычая закапывания в землю новорожденной девочки — первенца в семье. В то же время Коран, освящающий порядки общества, разделенного на антагонистические классы, разрешает многоженство, продажу невест, выдачу замуж малолетних и другие установления, принижающие женщину как в моральном, так и в имущественном отношении.

В Коране имеются и другие стихи и главы, с большей или меньшей достоверностью передающие действительные события из истории Аравии. Это описание военных столкновений и пересказы агитационных речей вождей первоначального ислама, дошедшие до нас, вероятнее всего, с большими искажениями, а также правовые (имущественные, наследственные, уголовные и другие) установления ранней мусульманской общины, наложившие на Коран печать «судебника арабов».

Поскольку Коран составлялся и редактировался в период, когда халифы начали завоевательные войны вне Аравии, в нем есть стихи, отражающие существенные стороны их внешней политики. В области религиозной у халифата в первый период завоевания были, по-видимому, в наибольшем ходу положения, близкие к тем, которые выдвигались проповедниками раннего ислама в Ясрибе (Медина), когда они стремились укрепить там свою власть. Эти положения закреплены, видимо, в следующих стихах Корана: «В религии нет принуждения» (2, 257); «Призывай на путь господ твоего мудрыми, добрыми наставлениями и веда с ними споры о том, что добро... Если наказываете, то наказывайте соразмерно тому, что считается у вас заслуживающим наказания; но если будете снисходительны, то это будет лучше для снисходительных» (16, 126—127). Допускалось даже расходование части установленной Кораном (в качестве «милостыни» — садака, 9, 60) подати на нужды тех, кто



склонил свои сердца на сторону мусульман и халифата. Придерживаясь такой политики, «снисходительные» правители, не успев еще создать государственный аппарат, достаточный для систематического выколачивания из покоренного населения податей и натуральных повинностей, получали возможность оставлять у себя в тылу сравнительно небольшие отряды, бросая основные силы на завоевание новых земель. Огромные же средства, которые требовались для дальнейших походов, они получали в основном как военную добычу.

Последнее, очевидно, определило и то, что одна из глав Корана (8-я) была названа «Добыча». «Рвение», «усердие» в битве с иноверцами — по-арабски «джихад» — толковалось как «война за веру». В этом смысле наряду со словом «джихад» война называлась и «путем Божиим» (сабиль аллах: 2, 149, 186, 215), а о захваченном писалось как о «добре» (33, 19). Освящены Кораном и те обременительные подати (в частности, подушная — джизья, 9, 29), которыми облагалось население в новых областях халифата; подобные подати существовали в Византии и Иране еще до возникновения ислама. Из этих податей джизья так обоснована в Коране: «Воюйте... с теми из получивших писание, которые не принимают истинного вероустава, пока они не будут давать выкупа за свою жизнь, обессиленные, униженные» (9, 29). «Людьми писания» (ахль аль-китаб), или зиммиями, считались иудеи и христиане, почитавшие Библию. К людям остальных вер («идолопоклонникам», «многобожникам») применялись другие положения, требовавшие от них под угрозой смерти принятия ислама<sup>6</sup>.

Наиболее старыми местами Корана являются, по видимому, те, которые содержат краткие красочные клятвы, где причудливо отразилась зависимость древних арабов от явлений природы и их наивная вера в то, что

<sup>6</sup> Впрочем, с зороастрийцев также брали джизью. Так, в «Книге завоевания стран» историка IX в. Белазури говорится о «поголовной подати с огнепоклонников» (изд. М. J. De Goeje, стр. 77). В IX столетии к ним были приравнены и сабеи (их упоминает Коран, 2, 59), жившие в Харране, а с XIV в. — немусульмане-китайцы. Все они назывались тогда зиммиями («ахль аз-зимма», т. е. людьми договора, обязательства). Харадж и джизья до середины VIII в. обычно понимаются как синонимы, подменяют одно другое; в ходу было также название подати «вазаиф» (чаще так обозначали дань).

благополучие человека обязано сверхъестественным силам. Здесь же имеются сведения об отдельных чертах общественной жизни, в частности о наличии в Аравии городов. Например: «Клянусь небом, проливающим дожди; клянусь землею, выращивающей травы...» (86, 11—12). Или: «Клянусь смоковницей и маслиной; клянусь горою Синоном и этим безопасным городом...» (95, 1—3). Или еще: «Клянусь небом, украшенным созвездиями зодиака, и днем предвозвещенным, клянусь свидетельствующим и тем, о чем он свидетельствует...» (85, 1—3). Такие клятвы были связаны и с ожиданием перемен в судьбах людей, с верой в близкое наступление «последнего дня», который предсказывали «пророки». Например: «Клянусь посылаемыми поочередно, несущимися быстро; клянусь показывающими ясно, различающими верно, передающими наставления, и прощение, и угрозу; предвозвещенное вам уже готово совершиться» (77, 1—7). Более всего таких мест в последних, коротких главах Корана.

Около четверти Корана занимают сказания о пророках, обычно сопровождающиеся обещаниями жестокой расправы с теми, кто не будет слушаться «вестников бога». Многие из этих сказаний являются несколько измененными мифами, заимствованными из более древних, чем ислам, религий и из их священных книг. Так, в Коране содержатся рассказы о библейских пророках, патриархах или их «потомках»: о Ное (Нухе), Аврааме (Ибрахиме), Лоте (Луте), Исааке (Исхаке), Исмаиле Иакове (Якубе), Иосифе Прекрасном (Юсуфе), Моисее (Мусе), Аароне (Харуне), Иове (Айюбе), Давиде (Дауде), Соломоне (Сулеймане), Илье (Ильясе), Иисусе Христе (Исе); последний называется также Иса ибн-Марьям (т. е. Иисус, сын Марии) и без имени: Сын Марии. В соответствии с библейским мифом об Ионе, усвоенным Кораном, пророк Юнус (Иона) называется также Сахиб аль-хут, т. е. товарищ рыбы в смысле — поглощенный рыбой (ср. Коран, 21, 87; 37, 139—148; 68, 48 и Библия, Книга пророка Ионы, главы 1—3) <sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Во вместительной мечети Наби Юнус, в Мосуле (Ирак), на левом берегу Тигра, мусульманское духовенство демонстрирует и теперь (что наблюдал в декабре 1959 г. пишущий эти строки) как «гробницу» Юнуса, так и кусок высохшей рыбы, во чреве которой, по преданию, побывал пророк!



В Коране утверждается, что Моисею дан «Закон» (Таурат, т. е. Пятикнижие, Библия), Давиду — «Псалтырь» (Забура), Иисусу — Евангелие (Инджил); Коран-де есть следующее за этими писаниями «благовестие».

Вместе с тем переданные в Коране библейские сказания порой выдаются за новые, раньше людям якобы неизвестные. Так, версия библейского мифа об Иосифе Прекрасном (Юсуфе), его отце и братьях, изложенная в главе 12 — «Юсуф», названа не только «лучшим из рассказов, которые мы (бог) открыли в этом Коране» (12, 3), но и «одной из неизвестных повестей» (12, 103). А в действительности, в близкой Корану библейской версии миф об Иосифе Прекрасном был широко распространен уже за много веков до возникновения ислама.

Среди имен и прозвищ, упомянутых в Коране, имеется прозвище «Зу-ль-Карнейн», т. е. «владелец двух рогов», «двурогий» (в смысле «обладатель символа божественного могущества»), под которым в исламе почитается в качестве пророка знаменитый полководец и государь древности Александр Македонский (Искандер). Легенда о нем, изложенная в Коране (18, 82—97), во многом перекликается с сирийским сказанием об Александре Македонском, относимым к VI—VII вв. — ко времени, близкому с составлением Корана.

Заимствовав культ Иисуса Христа, Коран вместе с тем выступает против христианского учения о его «единосущности» с богом, как и вообще против представления о «троице» (4, 169). По Корану, «богу несвойственно иметь детей» (19, 36). И «откуда будут у него дети», раз у него «нет супруги» (6, 101; 72, 3). Утверждая, что «мессия — сын божий», христиане, по Корану, «уподобляют себя неверным, бывшим прежде» (9, 30). «...Сын Марии... он только раб наш, которого мы облагодетельствовали и поставили его в пример сынам Израиля» (43, 57 и 59).

Выступая против почитания Иисуса Христа как «сына божия» и неосновательно приписывая подобное почитание также иудаизму («Иудеи говорят: „Ездра — сын божий“», 9, 30), Коран все же выделяет христиан (как и иудеев) из общей среды «многобожников». Желая оправдать положение, согласно которому Иисус учит «правильно» — он даже якобы был послан богом для «благовестия» о том, что после него придет пророк

Мухаммед (Ахмед — 61, 6), — и лишь его последователи извратили истинный смысл этой проповеди, Коран приписывает мифическому Иисусу следующие слова: «Сыны Израиля, поклоняйтесь богу, господу моему и господу вашему! Кто придумывает соучастников богу, того бог лишит рая, тому жилищем будет огонь, для беззаконников не будет защитников» (5, 76). Считая христиан, как и иудеев, «людьми писания», правильно переданного пророками и лишь искаженного позднее их последователями, Коран берет на себя миссию «исправления» этих извращений.

Наличие в Коране многих в той или иной мере подновленных старых сказаний, по-видимому, вызывало возражения уже при его составлении. Это отражено и в Коране, хотя его авторы и расценивают такие возражения, как слова «неверных»: «Когда читаются им наши знамения (аяты, т. е. стихи Корана.—Л. К.), они говорят: „Мы уже слышали их! Если бы мы захотели, то сказали бы такие же, как и эти; это только истории о старине“» (8, 31). Хариджиты — последователи одного из старейших направлений ислама (см. гл. III, 1) — отбрасывают 12-ю главу Корана (суру «Юсуф») как имеющую любовный характер, а сторонники другого направления — шииты, как мы уже знаем, считают, что Коран неполон.

Коран также утверждает, что в нем нет противоречий (4, 84). На самом же деле противоречий в этой книге очень много и касаются они существенных сторон учения ислама, как, например, того, когда наступит «загробная жизнь». Один ответ гласит, что божественное возмездие наступит сразу после смерти — «в час кончины» (16, 30—34). Другой утверждает, что умершие лишь после дня воскресения мертвых и всеобщего божьего суда получают «направление» на дальнейшее загробное жителство. Воскреснуть до этого они не смогут: «позади их преграда до дня, в который они воскресены будут» (23, 102). Нет единства в Коране и по вопросу о том, волен ли человек в своих помыслах и действиях или он целиком во всем зависит от бога, слепо выполняет желания и предначертания Аллаха, независимо от того, совершает ли добро или зло.

Так как с самого начала Корану придавалось не только религиозное, но и законодательное значение как



«арабскому судебнику» (13, 37), то рано возникла потребность в разъяснении подобных противоречий. Этот вопрос особенно осложнился, когда наряду с Кораном появилась литература мусульманского предания (сунна) и законоведения (фикх, шариат) и встала задача оправдания Кораном выдвигавшихся жизнью нововведений. В связи с этим была создана особая богословская теория «насах», делящая все стихи Корана на «отменяющие» и «отмененные» и насчитывающая в нем 225 противоречий. Согласно этой теории, 40 глав Корана (т. е. более трети всех глав) содержат отмененные стихи. Объяснение противоречий в такой несотворенной истине, как Коран, богословы ищут в его же стихах, в одном из которых сказано: «Когда мы отменяем какой-либо стих (аят) или повелеваем забыть его, тогда даем другие, лучшие того или равные ему» (2, 100). Характер противоречий Корана указывает на компилятивность этого сочинения, составители которого пользовались разными источниками.

О компилятивности, а также о небрежностях, допущенных при составлении и редактировании Корана, говорит и то, что в нем почти постоянно нарушается хронологическая и смысловая последовательность. Естественно, эти неувязки в тексте могли быть вызваны острой политической борьбой, в условиях которой производилось составление и редактирование Корана, а также отсутствием у его составителей достаточного опыта в создании обширных сочинений, сборников. Но толковать их как признак совершенства невозможно, разве что сознательно выдавать черное за белое.

За немногими исключениями главы Корана, начиная со второй, названной «Корова» (аль-Бакара), расположены так, что по своему размеру к концу книги они все более уменьшаются. Если во второй главе 286 стихов, то в третьей — 200, четвертой — 175, пятой — 120 и т. д. В главах 103, 108 и 110-й всего лишь по три стиха (в последней, 114-й главе, шесть стихов). Но эта «последовательность» только внешняя. В большой мере условными оказываются также названия глав и обозначения в подзаголовке: «меккская» или «мединская». На это обстоятельство было обращено внимание еще в средние века. Однако произведенные с тех пор попытки хронологического расположения глав и стихов Корана (толко-

вателя Корана Джелаладдина Суйути, 1445—1505, а затем европейских исследователей Г. Вейля, А. Шпренгера, В. Мьюра, И. Родвеля, Г. Гримме, Т. Нёльдеке и Ф. Швалли, Р. Блашера и др.) не дали до сих пор больших результатов<sup>8</sup>. Это объясняется прежде всего тем, что все названные исследователи в той или иной мере находились в плену мусульманской традиции, в сетях авторов «неисчерпаемых морей» предания, хотя у последних не было заслуживающих доверия источников, кроме того же Корана. В связи с этим еще в прошлом столетии немецкий исследователь А. Шпренгер высказал мысль о том, что «необходимо объяснить Коран посредством самого Корана»<sup>9</sup>. Но самим же А. Шпренгером это положение не было последовательно применено. Вполне эта идея не осуществлена и поныне, хотя ее правильность не раз подтверждалась. Особое значение приобрело это положение Шпренгера с того времени, когда трудами Гольдциэра и других выяснено происхождение хадисов и установлен факт, что «вместе с хадисами падают также основанные на них тафсир и сира»<sup>10</sup> (традиционная биография Мухаммеда)<sup>11</sup>.

В новом английском переводе-интерпретации Корана, выполненном в стихах А. Арберри<sup>12</sup>, традиционные обозначения глав «меккская» или «мединская» вообще отсутствуют. Однако в данном случае трудно расценить это как шаг вперед, так как автор интерпретации, выдвигая правильную задачу — понимать Коран не только в деталях, но прежде всего в целом, — решает ее исходя из религиозной традиции, идет не столько путем науки, сколько путем «мистического приближения»<sup>13</sup>.

---

<sup>8</sup> Несостоятельность таких хронологий на отдельных примерах была убедительно показана, например, в работах К. С. Кашталевой «К вопросу о хронологии 8-й, 24-й и 47-й сур Корана» (Доклады АН СССР, В, 1927, стр. 102—107) и др. Также см. Л. Климович. Содержание Корана, изд. 2. М., 1930, стр. 19 и сл.; R. Blachère. Introduction au Coran, p. 198—263.

<sup>9</sup> A. Sprenger. Das Leben und die Lehre des Mohammad, Bd. I. Berlin, 1861, S. XVII.

<sup>10</sup> C. H. Becker. Prinzipielles zu Lammens' Sirastudien.— «Der Islam», Bd. 4, Strassburg, 1913, S. 264.

<sup>11</sup> В. Бартольд. К вопросу о сабиях.— «Мусульманский мир», 1917, вып. 1, стр. 36.

<sup>12</sup> A. J. Arberry. The Koran Interpreted, I—II. London — New York, 1955.

<sup>13</sup> Ibid., II, p. 16 (предисловие).



И теперь в ряде стран Востока едва ли не главным препятствием для беспристрастной научной оценки Корана остается догмат о его несотворенности. Правда, этот догмат уже очень рано вызывал споры и разногласия в среде мусульманских богословов. Он подвергался критике и в течении мутазилитов (от арабского «мутазила» — удаляющиеся, отделяющиеся), которое в правление аббасидского халифа Мамуна (813—833) было принято как обязательное, государственное. Инакомыслящих преследовала своего рода мусульманская инквизиция — михна. Но течение мутазилитов, пытавшееся примирить ислам с некоторыми положениями античной философии, вскоре же, при халифе Мутаваккиле (847—861), было отвергнуто. Все же при мутазилитах имели место смелые выступления против Корана, независимые суждения о нем.

Поэт Башшар ибн-Бурд (убит в 783 г.) на одном многолюдном собрании в Басре, выслушав стихотворения современных ему поэтов, сказал о некоторых из них: «Эти стихи лучше любой суры Корана». А младший современник Башшара ибн-Бурда, арабский поэт Абу-ль-Атахия (ок. 750—825), не только не признавал несотворенности Корана, но и считал, что некоторые из его собственных стихотворений по своим качествам намного выше коранических глав.

В IX в. с резкой критикой Корана как литературного памятника выступил и другой арабский мыслитель и литератор — Ибн ар-Равенди, примыкавший раньше к мутазилитам, а затем разошедшийся с ними и написавший против них несколько сочинений. «Его анализ направлялся и на сущность догматики вообще всех откровенных религий: в явлениях видимого мира он не мог усмотреть подтверждения мудрости или справедливости его творца. При таком необычном для мусульманской среды содержании его произведений вполне понятна их литературная судьба. Они до нас непосредственно не дошли и только по отрывочным упоминаниям опровергавших его врагов можно составить некоторое представление, конечно, принимая во внимание искажающую призму полемики»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> И. Ю. Крачковский. Забытый источник для характеристики сочинений Ибн ар-Равенди.— Доклады АН СССР, В, 1926, стр. 71.

Передовые люди Востока еще в средние века развили смелую критику Корана, не отдавая при этом предпочтения ни одной религии. Так, выдающийся поэт и философ Абу-ль-Ала аль-Ма'арри (973—1057), родом из Сирии, в своем сборнике «Аль-Лузумийят» писал: «Вера и неверие... предания, которые преемственно повествуются... Коран, текст которого тщательно изучается... Библия<sup>15</sup>... евангелия... У каждого народа есть своя ложь, в которую, однако, люди свято веруют. Может ли после этого какой-либо народ хвалиться, что он идет путем праведным?»<sup>16</sup>.

Отдавая должное своему предшественнику, видному арабскому поэту аль-Мутанабби (915—965), Абу-ль-Ала написал к сборнику стихотворений последнего комментарий, вольнодумно назвав его «Чудо Ахмеда». Рукопись

---

<sup>15</sup> Возможно и другое чтение: «...Книга откровения (Коран), которая выставляется как авторитет, и Пятикнижие...» и т. д.

<sup>16</sup> Исходя из этого и аналогичных вольнодумных положений, высказанных в «Аль-Лузумийят» и некоторых других произведениях арабского поэта, немецкий арабист Аугуст Фишер (1865—1949) в по-смертно опубликованной работе говорит о том, что средневековое движение европейского свободомыслия, позднее нашедшее выражение, в частности, в известном трактате «О трех обманщиках», идейно связано с влиянием Абу-ль-Ала. Указывая на живое общение и энергичную переписку, которые имел Абу-ль-Ала «с выдающимися умами» разных стран, А. Фишер пишет: «Его мысли должны были достигнуть в Сирии ушей и глаз многих и оттуда найти дорогу в Южную Италию и Андалусию, потому что связи между Востоком и Западом были оживленными». Если «по предложению и обвинению папы Григория IX острое слово о трех обманщиках было высказано Фридрихом II» (1194—1250), то в этом нет ничего удивительного: император Фридрих II, как пишет А. Фишер, с детства владел арабским языком, «при его дворе в Палермо играли большую роль сарацины» и, «питая большой интерес к мавританскому мусульманскому просвещению», он мог знать и смелые мысли, высказанные Абу-ль-Ала. К тому же, по мнению А. Фишера, Фридрих II «был свободомыслящим и страстным борцом с религиозными предрассудками». Таким образом, хотя прежний исследователь «Шерер ищет начало этого движения (свободомыслящих в Европе.— Л. К.) в средневековой Испании, а я,— пишет А. Фишер,— осмеливаюсь через Андалусию проникнуть на Ближний Восток, в Сирию и найти по меньшей мере сильные побуждения к названному движению в диване Абу-ль-Ала „Аль-Лузумийят“» (A. Fischer. Abu l-Ala al-Ma'arri und das Buch «De tribus impostoribus». — «Die Welt des Orients», Bd. I. Heft. 5, Stuttgart, 1950, S. 416—420).

О влиянии на Фридриха II идейных течений арабского Востока было известно давно. К. Маркс в «Хронологических выписках» охарактеризовал его как «подобие магометанского вольнодумца...» («Архив Маркса и Энгельса», т. V, стр. 250).



этого сочинения хранится в собрании Института народов Азии Академии наук СССР. Описавший ее исследователь, отмечая необычность («кошунственность») ее названия для мусульманина, правильно указывает, что оно «заключается в двусмысленной игре именем Ахмед и в возникающем из этой игры намеке: это, с одной стороны, имя поэта, с другой же — частая замена имени пророка Мухаммеда (так он, согласно мусульманской традиции, раз назван в Коране. — Л. К.); как Коран является чудом, открытым Аллахом Мухаммеду, так стихи аль-Мутанабби являются чудом, созданным им самим»<sup>17</sup>. Тем самым в замаскированной форме Абу-ль-Ала выступил против тезиса о несотворенности и божественном совершенстве Корана, с которым будто бы не может сравниться ничто другое, созданное людьми.

Несостоятельность догмата о несотворенности Корана мутазилиты и их предшественники доказывали и не лишенными интереса сопоставлениями с отвергаемым исламом христианским учением о Иисусе Христе. Если эта книга, говорили защитники тезиса о сотворенности Корана, — слово божье, вечное, как бог, тогда нет различия между мусульманской верой и христианским учением о единосущности Христа богу: на место сына божьего у мусульман лишь ставится Коран<sup>18</sup>.

Развившееся в борьбе против жизнеутверждающего свободомыслия, а также против мутазилитов и иных «ересей» схоластическое мусульманское богословие — калам (приверженцы его ставили целью словесное обсуждение и логическое подкрепление положений суннитского ислама) — жестоко расправлялось с каждым, кто был не согласен с официальной догматикой, в частности, высказывался против догмата о несотворенности Корана. По толкованию Абу-Ханифы (ум. в 767 г.) — главы наиболее распространенного религиозно-юридического толка (мазхаб) суннитского ислама, Коран «пред твор-

---

<sup>17</sup> В. И. Беляев. Арабские рукописи в собрании Института востоковедения Академии наук СССР. — «Ученые записки Ин-та востоковедения АН СССР», т. VI, 1953, стр. 87.

<sup>18</sup> Примеры см.: A. N. Nader. Le système philosophique des Mu'tazila (Premiers penseurs de l'Islam). — Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth, t. III, 1956, p. 105 sq.

цом не есть сотворенное»<sup>19</sup>. По учению ханифитов, «тот, кто говорит, что Коран сотворен,—кафир», т. е. неверный. А получить название «кафира» там, где ислам являлся государственной религией, было равносильно объявлению вне закона.

Возвеличивая составленную ими книгу, авторы Корана писали, будто «нет зерна во мраке земли, нет былинки ни свежей, ни сухой, которые бы не были означены» в нем (6, 59). Они же заявили, что Коран-де ниспослан «...в объяснение всех вещей, в руководство, милость, благовестие покорным», мусульманам (16, 91); он — «не выдуманный рассказ, а подтверждение открытого до него, истолкование всем вещам...» (12, 111). На основании такой саморекламы в исламе было развито положение, что вообще вся мудрость и совершенство — в Коране, а поэтому якобы никакие произведения, кроме него, не могут быть ценимы. Эта мысль, с помощью которой богословие пыталось пригнуть к земле человеческий гений, одержать верх над наукой и прогрессом, обобщена, например, Бади аз-Заманом аль-Хамадани (ум. в 398 г. хиджры, или в 1007/1008 г. н. э.) в следующем поучении:

«Начни изучение Корана; затем перейди к тафсиру: бог будет при этом тебе помогать. Не позволяй себя отвлекать от того, что я тебе здесь предписываю, этими книгами-мучениями, потому что это было бы пустым расточительством времени, так как не страшна никакая мука, которая не указана в Коране».

Это положение отстаивается и в работах мусульманских богословов реформистского направления. «Коран, если бы он был даже и сомнительным свидетелем,— писал один из них,— ни один мусульманин... не имеет права обвинять в ошибках»<sup>20</sup>. В связи с этим нельзя не признать справедливым возражение современного австрийского исследователя Х. Готшалка, сделанное им по поводу работы о средневековом исламе, изданной

<sup>19</sup> Так якобы ответил Абу-Ханифа на вопросы, заданные ему христианином в присутствии халифа Харун ар-Рашида. Эти «ответы» в целях прославления Абу-Ханифы и халифа до Октябрьской революции не раз издавались и в нашей стране. См. «Фауз ан-наджат» («Спасительный путь»). Казань, 1840, стр. 47; есть также казанское издание 1888 г.

<sup>20</sup> Abdelkader Hadj Hamou. L'Islam est-il immuable?—«Mercure de France», t. CCXIX, № 765, 1930, p. 606.



в Чикаго в 1946 и 1947 гг. Х. Готшалк пишет, что в «рамках ислама критика Корана невозможна»<sup>21</sup>. Когда в 1926 г. видный египетский ученый и писатель Таха Хусейн выступил с книгой о древнеарабской поэзии («Фиш-ши'р аль-джахили»), из которой следовало, что он смотрит на Коран не как на «ниспосланное с неба откровение», а как на сочинение Мухаммеда и, считаясь с данными науки, высказывает сомнение в историческом существовании Ибрахима (Авраама) и Исмаила, то на него тотчас ополчились защитники мусульманской традиции, всячески понося его труды в печати<sup>22</sup>. Книга Таха Хусейна, написанная с позиций робкой рационалистической критики, изображалась как одна из «опор неверия», предназначенная «для сокрушения религии», и т. п.

Доводы «предвечности» Корана выставляются представителями мусульманского богословия и при их нападках на советскую научно-атеистическую литературу. Впрочем, несостоятельность этих доводов столь очевидна, что вызывает критические замечания даже в буржуазной исламоведческой печати<sup>23</sup>.

Догмат о несотворенности, «святости» Корана противостоит развитию научных знаний, несовместим с прогрессом<sup>24</sup>. Негативная роль этого догмата станет еще более ясной, если обратиться к содержанию Корана, к его учениям, в частности к тому, что в нем написано об окружающей нас природе, происхождении и устройстве мира, Земли и человека.

---

<sup>21</sup> H. L. Gottschalk. Рец. в «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Bd. 51, Heft 4, Wien, 1952, S. 324.

<sup>22</sup> Нападки на Таха Хусейна рассмотрены в работе акад. И. Ю. Крачковского «Таха Хусейн о доисламской поэзии арабов и его критики» (И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. III, 1956, стр. 189—222).

<sup>23</sup> См., например, A. Soviet Assessment of Islam.— «The Muslim World», Hartford, Conn., vol. XLVII, № 3, 1957, p. 225.

<sup>24</sup> Нелепость в наши дни догмата о несотворенности Корана, видимо, привела к тому, что в Большой Советской Энциклопедии (изд. 2, т. 22, стр. 564, статья «Коран») взгляды рационалистической критики оказались выданными за положение мусульманского правоверия. В БСЭ напечатано: «Согласно мусульманской историко-богословской традиции, автором Корана является Мухаммед, считающийся основателем ислама». Но, как мы уже знаем, «согласно мусульманской историко-богословской традиции», такое мнение признается за неверие, покушение на одну из основ ислама.

Рассматривая ту или иную книгу, изложенные в ней факты и мысли, никогда нельзя отвлекаться от того, когда, где и кем эта книга написана, в каких конкретных исторических условиях она появилась. Только учитывая все это, можно надлежащим образом разобраться в существе анализируемого произведения, правильно оценить его как в целом, так и в деталях. Так мы должны подойти и к Корану, хотя эта книга, согласно мусульманской догматике, и считается существующей предвечно, т. е. выдается за произведение, не имеющее времени своего создания.

Если отвлечься от этого религиозного догмата, а также от утверждений мусульманского богословия, выдающего взгляды Корана за неизменную истину, то нельзя не заметить, что сведения, изложенные в этой книге, составленной около 1300 лет назад, не выдерживают проверки временем. Напрасно искать в Коране сведений о тех значительных достижениях науки и культуры, которые имелись еще до его составления не только в Китае и Индии, Египте, Вавилоне, Ассирии и Греции, но и в древних южно- и североарабских государствах. Подтверждением этому, в частности, может явиться ознакомление с тем, что Коран говорит о Вселенной, Земле и человеке.

Величайший мыслитель древности Аристотель (384—322 гг. до н. э.) в астрономическом трактате «О небе» писал: «Небо не создано и не может погибнуть... Оно вечно, без начала и конца; кроме того, оно не знает усталости, ибо вне его нет силы, которая принуждала бы его двигаться в несвойственном ему направлении». Аристотель нашел доказательство и тому, что Земля не плоская, а шарообразная — предположению, высказанному в школе древнегреческого философа и математика Пифагора (ум. в 500 г. до н. э.). Примерно в одно время с Аристотелем ученые Китая постигали периодичность солнечных затмений; астроном Ши Шэнь составил первый звездный каталог, где перечислены восемьсот светил. А Аристарх Самосский в первой половине III в. до н. э. учил, что Земля, Луна и планеты обращаются вокруг Солнца и Земля, кроме того, вращается вокруг своей оси. Однако авторы Корана, жившие почти на девять-



сот лет позднее, не утруждали себя философскими размышлениями или астрономическими расчетами. Даже об Аравии и арабах в Коране нет почти ничего нового по сравнению, например, с произведениями древнеарабской поэзии. Религия всегда консервативна. Ислам унаследовал от древнего мира прежде всего не обогащающие человека знания, а фантастические сказания, ложные, обременяющие людей религиозные мифы. Многие в сказаниях Корана заимствовано из Библии.

История Вселенной, как и в Библии, сведена в Коране к творческим действиям разумного божества, Аллаха. Он-де сказал «Будь!» и появились «небеса и земля» (6, 72). В шесть дней мастерски, без изъяснов, бог создал мир, «сотворил семь небес, (поставив) одно над другим сводами» (67, 3); небо устроил и украсил так, что «нет в нем ни одной щели» (50, 6). Из семи небес «нижнее небо» Аллах украсил светилами и поставил их для отражения дьяволов (67, 5). Он «велел ему (небу) производить темноту ночи, заставил производить его утреннюю зарю» (79, 29). Бог опустил также с «горних небес» на землю лестницу, «по которой ангелы и дух восходят к нему в течение дня, которого продолжение пятьдесят тысяч лет» (70, 3—4). Эта лестница только для небожителей: люди и черти, если б и хотели влезть на небо, не были бы туда допущены (52, 38; 6, 35). Никому из них не дано подсмотреть и подслушать жизнь небожителей: «как скоро кто начинал прислушиваться, тотчас подвергался охранительному пламеннику» (72, 9); их «преследует яркий зубчатомелькающий пламень» (15, 18). Если Аллах «захочет», то он, указывается в Коране, может «низвергнуть» на людей «какой-нибудь обломок» (34, 9).

В последнем допущении Корана можно видеть попытку «объяснить» явление так называемых «падающих звезд», т. е., как выяснила наука, падение метеоритов, или болидов, большая часть которых, попадая в земную атмосферу, сгорает в ней, не долетая до поверхности нашей планеты. Это естественное явление могло казаться людям того времени чудесным «знамением», поэтому авторы Корана, запугивая верующих, и выдали его за признак кары господней. Утверждение же Корана, будто ведущая на небо лестница людям недоступна, отражает стремление ислама (как и других религий) принизить

человека, не дать простора его творческому гению, его древней мечте о проникновении в космос.

Взглядам Корана на происхождение и устройство Вселенной, свидетельствующим об ограниченности кругозора и отсталости его авторов, соответствуют изложенные в нем представления и о Земле как неподвижной плоскости, удерживаемой в равновесии воздвигнутыми на ней горами. «Землю,— говорится от лица Аллаха в Коране,— мы разложили ковром» (51, 48), поставили на ней «горные твердыни, дабы она с вами (людьми) не колебалась, (устроили на ней) реки и дороги, чтобы вам ходить прямыми путями...» (16, 15).

Такие представления имеют много общего с религиозными сказаниями Вавилона и некоторых других стран древнего мира. Но в смешное положение ставят себя те современные истолкователи легенд Корана, кто, не считаясь с исторической ограниченностью этих представлений, пытается примирить их с новейшими данными науки. Учение о семи «небесных сводах» или о Земле как плоскости, а не шарообразном (эллипсоидном) небесном теле, планете, соответствует темным представлениям древнего человека о природе.

Наука давно уже отбросила наивные представления древних людей, по которым Земля и вся окружающая нас природа, Вселенная, имела своего «творца». Материя и энергия, все то, из чего состоят земные и небесные тела, весь мир, вечны и неуничтожимы, а следовательно, никем и никогда не могли быть и созданы. Вселенная вечна и бесконечна; она непрерывно развивается по своим естественным законам, не нуждающимся ни в каком создателе.

В сопоставлении с достижениями современной науки и техники рассказы Корана, а также мусульманского предания (сунны) и тафсира о мире выглядят мрачной сказкой. В одном из изречений (хадисов), приписываемых пророку Мухаммеду (содержится у Ибн аль-Факиха, IX в.), приведены, например, такие фантастические сведения о «мироздании»: «Земля (держится) на роге быка, а бык на рыбе, а рыба на воде, а вода на воздухе, а воздух на влажности, а на влажности обрывается знание знающих»<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Полностью хадис см. у акад. И. Ю. Крачковского (Избр. соч., т. IV, 1957, стр. 50). Этот хадис повторяли в разных вариантах



В действительности, однако, вопреки исламу, уже в средние века знание передовых людей науки на таких сказках не «обрывалось». Им и в то время была понятна нелепость рассказов Корана и сунны о сотворении богом неба и Земли в шесть дней, о быке и рыбе, на которых якобы покоится Земля, и т. п., и они настойчиво искали ответ на вопросы о том, как устроен и откуда возник мир, в котором они жили.

Даже из религиозных сказаний видно, что учение Корана о создании мира богом удовлетворяло далеко не всех. Пытливые люди спрашивали: если бог создал небо и Землю в шесть дней, то что же он делал до того времени? Основоположник одного из направлений христианства — протестантизма — Мартин Лютер в XVI в. будто бы ответил на такое сомнение: бог сидел в лесу и резал прутья для наказания интересующихся этим вопросом. В исламе на это откликается легенда, по которой некая Мануса из Тарсуса, которой явились изъявившие покорность Мухаммеду духи — джинны, на вопрос: «Где господь был до того, как он сотворил небо?» — отвечала: «На светозарной рыбе, которая плавала в свете»<sup>26</sup>. Но откуда взялся тогда свет и плавающая в нем рыба да и сам господь? Судя по произведениям средневековой литературы, и такие вопросы вставали перед людьми уже в те времена.

Известный таджикский писатель и путешественник Насир-и Хосров (1004—1088) вспоминал в «Книге путешествия» («Сафар-намэ») о следующей беседе, бывшей у него в городе Каин в 1052 г. с Абу-Мансур Мухаммед ибн-Дустом — человеком, который, как говорили, обладал познаниями «во всех науках»:

«Он задал мне такой вопрос: „Что ты скажешь, есть ли какая-нибудь материя за пределами небесного свода и звезд?“.

„Материей, — ответил я, — условились называть только то, что находится под этим небесным сводом, все остальное же нет...“.

---

и авторы позднейших мусульманских сочинений, например Таджуддин («Рисоля-и азиза». Казань, 1850, стр. 12). А рыба, на которой якобы держится Земля, названа Яудя, Ягудя, т. е. именем, совпадающим с русским сказочным «чудо-юдо рыба кит».

<sup>26</sup> A. Sprenger. Das Leben und die Lehre des Mohammad. Bd. II, Berlin, 1862, S. 247, Anm. 2.

„А как ты скажешь,— спросил он,— есть ли за пределами этих сводов что-нибудь нематериальное?“

„Неизбежно,— ответил я,— ибо поскольку наблюдаемый мир ограничен, пределом его условились считать свод сводов. Пределом же называют то, что отделяет одно от другого. Следовательно, приходится сделать вывод, что нечто, находящееся за пределом небесного свода, должно как-то отличаться от того, что находится в его пределах“.

„Так,— продолжал он,— если разум заставляет признать, что существует это нечто нематериальное, то есть ли у него в свою очередь предел? Если есть, то до каких пор оно простирается? Если же нет, то каким образом безграничное может быть преходящим?“.

О таких вещах мы толковали некоторое время между собой.

„Все это чрезвычайно смущает меня“,— молвил он. Я заметил: „Кого это не смущало?..“»<sup>27</sup>.

Характерно также то, что герои поэмы «Искандер-намэ» великого азербайджанского поэта и мыслителя Низами (1141—1209), обсуждая вопрос о происхождении мира, хотя и исходят из несостоятельных идеалистических представлений, но ищут более правильный ответ на него, чем давал Коран и другие религиозные книги.

В трудах ученых содержались и научные обоснования положений, расходившихся с догматами и учениями Корана. Так, великий среднеазиатский ученый и мыслитель Абу-Али ибн-Сина (Авиценна, 980—1037), вопреки религиозному мифу о сотворении Земли и неба в шесть дней, считал, что в мире царит естественная закономерность, исключаяющая участие «божественного провидения». Мир, по Ибн-Сине, материален, вечен и существует не по воле бога, а в силу непреложной необходимости. Исследуя вопросы происхождения гор и находимых среди них окаменелостей, Ибн-Сина, приняв во внимание то ценное, что было высказано по этому поводу рядом ученых древности, в своем энциклопедическом труде «Книга исцеления» («Китаб аш-шифа») приходит к выводу, что горы произошли естественным путем, без вмешательства Аллаха.

---

<sup>27</sup> Перевод Е. Э. Бертельса.



Начиная со среднеазиатского астронома и географа Ахмеда Фергани (IX в.), передовые ученые стран распространения ислама все с большей определенностью говорят о сферичности или шаровидности Земли и ее месте среди других небесных тел. Так, арабский математик и астроном аль-Баттани (852—929) писал: «Земля кругла, ее центр (марказуха) среди небесной сферы, а воздух окружает ее со всех сторон; сравнительно с орбитой знаков зодиака, она вроде точки по своей малости»<sup>28</sup>.

Эти выводы завоевывались в борьбе против схоластики, опиравшейся на Коран. Именно поэтому гениальный ученый хорезмиец Бируни (972—1048) подвергал критике тех, кто отвергал шарообразность Земли. «Если бы Земля не была кругла,—утверждал он,—то... день и ночь не разнились бы зимой и летом, условие же видимости планет и их движение было бы совершенно иным, чем оно есть на самом деле»<sup>29</sup>.

Как выяснила наука, Земля является одним из небесных тел (планет), обращающихся вокруг Солнца. При этом не только на Земле, но и на других планетах (например, на Марсе), по-видимому, существуют условия, при которых возможно развитие растительности, жизни. Во Вселенной находятся миллиарды солнц, которые лишь из-за отдаленности от Земли кажутся нам небольшими звездами. Вокруг многих из этих солнц, как предполагают, должны обращаться свои планеты, населенные живыми существами. Таким образом, вопреки древним религиозным представлениям, Земля не только не создана богом, но и не является центром мира и, очевидно, далеко не на ней одной имеются живые существа.

Представления Корана и мусульманского предания о Вселенной и Земле, соответствовавшие примитивным взглядам древнего мира, не выдержали испытания временем. В основном это пересказ мифов, изложенных в Библии и в других, более старых, чем Коран, «священных» книгах. Но тем не менее даже теперь, в век поразительных достижений и открытий науки и техники, ког-

---

<sup>28</sup> Цит. по кн.: И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. IV, стр. 101.

<sup>29</sup> Цит. по кн.: Х. У. Садыков. Бируни и его работы по астрономии и математической географии. Под ред. проф. Б. В. Кукаркина. М., ГИТТЛ, 1953, стр. 69.

да наука проникла в недра вещества и явью стали космические путешествия, муллы и иные проповедники еще цепляются за эти сказания и басни. Абзалдын Асилдинов, учившийся с 1947 г. в Бухаре в медресе — мусульманской духовной семинарии, а затем ставший имам-хатыбом и занявший высокий духовный пост в Киргизском казiate, рассказывает: «Однажды я спросил мударриса (старшего преподавателя медресе.— Л. К.), почему в Коране говорится, что Земля имеет плоскую форму, а на географической карте изображены полушария? Что тут было! Мударрис тут же отвел меня к старшему наставнику, и тот заставил несколько часов подряд читать молитвы, чтобы изгнать из меня дьявола» («Известия», 5 февраля 1961 г.). Еще и теперь муллы выдают «черный камень» храма Каабы за святыню, будто бы спущенную Аллахом из рая, показывают во дворе мечети аль-Куфы (Ирак) возвышение (макам), воздвигнутое якобы на месте, где стоял ангел Джебраиль, спустившись на землю, и т. п.

Из сказанного ясно, что попытки некоторых современных мусульманских богословов представить новейшие достижения науки и техники в познании космоса и Земли как исполнение предначертанного в Коране и мусульманском предании являются грубой фальсификацией, ложью, рассчитанной на обман верующих.

Познакомимся теперь с тем, чему учит Коран о происхождении человека и животных.

«Бог,— говорится в Коране,— сотворил всех животных из воды; из них некоторые ходят на чреве своем, некоторые ходят на двух ногах, а некоторые ходят на четырех. Бог творит, как хочет» (24, 44). Создавши «всяких животных», бог «рассеял» их по земной поверхности (2, 159; 31, 9).

При всей фантастичности этого утверждения, не случайно в нем все связано с водой. Дело в том, что вода всегда имела огромное народнохозяйственное значение. Особенно хорошо это было известно арабам, да и другим народам, жившим в условиях пустынь. «Земля без воды — мертва», гласит древняя пословица, распространенная в Аравии и других странах Востока. Познав цену воды, но не зная, чем объяснить ее появление, в частности ее выпадение в виде атмосферных осадков, люди слепо верили, будто это происходит от «воли» неведомой



им сверхъестественной силы. И чтобы умиловить эту «силу», они обращались к ней с молениями о ниспослании дождя (см. гл. IV). Эти первобытные взгляды и отражены в Коране, в его мифе о сотворении животных, а также о том, «как бог низводит с неба воду», тем самым обеспечивая появление «разноцветных плодов» и даже того, что «в горах есть дороги белые и красные, различные цветом, и темные до черноты во рона; и в людях, зверях, скотах есть также разные цветом» (35, 25). Эти речи, обращенные к кочевникам, земледельцам, а также купцам, для торговых дел которых, по Корану, Аллах «посылает ветер», «движет корабли» и «подчинил море» (17, 68; 30, 45; 45, 11—12), соединены и с уже известными нам представлениями о Земле как плоскости («ковре», «ложе») и т. п. Так, в стихах 55 и 56-м главы 20 читаем: «Он (бог) для вас устроил эту Землю распростертой, проложил для вас по ней дороги, с небес ниспосылает воду и ею изводит растения разных видов четами: „ешьте и пасите скот ваш!“».

Этим примитивным воззрениям вполне соответствуют и мифы Корана о происхождении человека. Не считая беглых упоминаний, в семи местах Корана рассказывается о том, как Аллах сотворил человека; при этом Коран сам себе противоречит. В одном месте говорится, что бог сотворил человека из земли (3, 52; 22, 5 и др.), в другом — из праха земного, персти (или «сущности глины» — 23, 12), в третьем — из глины (7, 11 и др.), в четвертом — из сухой, звенящей глины (55, 13), в пятом — из глины липкой, следовательно сырой (37, 11), в шестом — из глины вонючей, гончарной «скудели» (15, 26 и др.) и в седьмом — из воды; из влаги он и размножается (25, 56; 80, 17—18 и др.). По последнему вопросу в Коране изложен, впрочем, и другой взгляд, восходящий, как выясняется<sup>30</sup>, к концепции, широко распространенной в древнем мире: бог «творит человека из сгустившейся крови» (96, 2; 23, 13—14). Такие противоречия свидетельствуют о том, что Коран составлялся не одновременно и автором его было не одно лицо.

Человек, по учению Корана, состоит из двух противоположных природ, «сущностей» — телесной и ду-

<sup>30</sup> См. И. Н. Винников. Коранические заметки. — Сб. «Исследования по истории культуры народов Востока» (В честь академика И. А. Орбели). М.—Л., Изд-во АН СССР, 1960, стр. 309—311.

ховной. Вылепив, сотворив оболочку (как бы манекен) человека из одного из перечисленных веществ, Аллах «вдохнул в него от духа своего. Он дал вам (людям.— Л. К.) слух, зрение, сердце» (32, 8, а также 15, 29, 23, 80).

Излагая противоречивые и суеверные басни о сотворении человека, составители Корана не знали о постепенности развития жизни на Земле и о том, что оно происходило в течение сотен миллионов лет, от простейших организмов к сложным. Они не знали и того, что человек не возник на Земле сразу в современном виде, а представляет собой высший этап развития жизни за весь период ее предшествующей истории. Далекие предки человека были и предками человекообразных обезьян. Ведущую же роль в становлении человека сыграл труд.

И опять-таки сказочные представления Корана о происхождении жизни и человека не только теперь, но уже в средние века противостояли пытливой мысли передовых людей, чем тормозили развитие знания, были помехой прогрессу. Так, Ибн-Туфейль, живший в Марокко и в Испании (ум. в 1185 г.), в своем философском романе «Живой сын Бодрствующего» («Хай ибн-Якзан») в противовес религиозному учению о сотворении всего живого богом писал о самозарождении жизни (вернее, о рождении живых существ из неживой природы).

На некоем острове, во впадине земли, рассказывал Ибн-Туфейль, много лет бродила глина. «Наибольшей соразмерностью обладала ее середина, она же наиболее полно походила на состав человека. И начался в этой глине процесс зарождения. Стали возникать в ней, в силу ее клейко-жидкого состояния, как бы пузырьки, появляющиеся при кипении. В середине ее образовался особенно маленький пузырек, разделенный на две части тонкой перегородкой, наполненный нежным, воздушным телом, состав которого очень подходил к требуемой соразмерности в частях». Постепенно из этого пузырька образовался живой человек — Хай.

Жизнь на Земле зародилась не так, как предполагал Ибн-Туфейль. Но замечательна его мысль, что жизнь появилась не по воле божьей, а возникла естественным, природным путем. Хай вырос и стал размышлять. Ибн-Туфейль высказывает устами Хайя вольнодумные взгляды. Например, он говорит, что «понятие



возникновения мира после небытия мыслимо только в том смысле, что время существовало раньше его. Но время составляет часть всего мира и неотделимо от него, и, следовательно, предположение более позднего возникновения мира, чем времени, немислимо»<sup>31</sup>. По существу это означало признание вечности Вселенной и отрицание религиозного мифа о сотворении мира божеством.

В то время (восемьсот лет назад) такие мысли были неслыханно смелы. Чтобы избежать обвинения в неверии, Ибн-Туфейль вынужден был тщательно маскировать свои взгляды. Он также признавал, что «прежние верования» не согласны с разумом, но думал, что религия и ее организации нужны для усмирения простого народа. В этом сказывались классовые интересы и предрассудки Ибн-Туфейля, много лет служившего придворным врачом и министром феодальной династии Альмохадов, при которой ислам был государственной религией.

Учения Корана и сунны о возникновении и устройстве мира не только прививали людям неправильные представления о явлениях природы, но и оправдывали жестокие отношения, существовавшие в феодальном обществе между людьми. Так, миф Корана о сотворении жены Адама одновременно с доставлением ему «в пищу восьми скотов в четырех парах» (39, 8) обосновывал подчиненное по отношению к мужчине положение женщины, оправдывал ее угнетение. Мусульманские толкователи Корана разработали даже взгляд, согласно которому Аллах не стал собственноручно творить жену Адаму. Он якобы поручил это дело ангелу Джебраилу, который, вынув во время «сладкой дремоты» у Адама ребро, произвел из него «приятного» ему «товарища», Еву (Хаву), дабы он один не скучал<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Ибн-Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана. Пер. Ив. Кузьмина, под ред. И. Ю. Крачковского. Пг., 1920, стр. 38 и 67.

<sup>32</sup> Вопрос об отношении Корана и вообще ислама к женщине, который мы из-за ограниченного объема книги лишены возможности изложить здесь с достаточной полнотой, освещен в наших работах «Содержание Корана» (изд. 2, М., 1930, стр. 82—90) и «Ислам и женщина» (М., 1958, а также см. ее издание на языках узбекском — Ташкент, 1957 и 1960 и грузинском — Батуми, 1959; переработанное и дополненное издание этой работы — на башкирском языке: Л. И. Климович. Ислам дине һәм катын-кыззар. Уфа, Башкирское книжное изд-во, 1959).

Если суммировать представления Корана о Вселенной, Земле, происхождении животных, растений и человека и сравнить их с тем, что еще до его составления люди знали об окружающем мире, то окажется, что эта «священная» книга, выдающая себя за «мудрость» (36, 1), «истину» (2, 85 и др.), за нечто, ведущее «из мрака к свету» (5, 18 и др.), не внесла ничего сколько-нибудь нового в познание природы. Крайне незначительны и те географические сведения, которые содержатся в ней, в частности, по сравнению с древнеарабской поэзией. Как отметил академик И. Ю. Крачковский, если «сравнить географический материал, сообщаемый поэзией и Кораном, нетрудно видеть, что первый отличается большей конкретностью и реальностью. Второй почти не расширяет фактического кругозора, но зато обременяет его теориями, взятыми в большинстве случаев извне (из библейских и тому подобных сказаний.— Л. К.),—теориями, с грузом которых арабская географическая наука не всегда могла впоследствии справиться»<sup>33</sup>.

Достаточно сказать, например, что географические сведения Корана ограничиваются упоминанием лишь нескольких городов и населенных пунктов Аравии, по преимуществу западной. Это: Мекка (то же «Умм аль-Кура», т. е. «Мать городов», а диалектально, с заменой первой согласной, «Бекка»), связанные с ней места религиозного культа—Сафа с Мервой и Арафат, также Медина (иначе—Ясриб), Бедр, Хунейн. В мифах Корана упоминается гора аль-Джуди, на которой якобы остановился Ноев ковчег (11, 46; толкователями Корана эта гора то относилась к Месопотамии, то отождествлялась с Араратом), Синай (Синин), «святая долина Това» (Туван)—место первого «откровения» Аллаха Моисею. Упоминаются в Коране также области, связанные со сказаниями об исчезнувших городах и племенах, вроде Мадйана, обитатели которого были будто бы уничтожены во время землетрясения, посланного им милосердным Аллахом за неповиновение проповеди пророка Шуайба (7, 83—91; 29, 35—36; согласно стихам 97—98 главы 11-й, Мадйан сметен с лица земли бурей). В связи со сказаниями о каре Аллаха упомянуты мифический Ирем

---

<sup>33</sup> И. Ю. Крачковский Избр. соч. т. IV, стр. 49



(89, 6) и некоторые другие, по-видимому, вымышленные города. Из внеаравийских местностей один раз — при изложении мифа об ангелах-чародеях Харуте и Маруте — упомянут Вавилон (т. е. Вавилон — 2, 96), один раз — «святая земля» (этим названием толкователи Корана обозначают Палестину — 5, 24) и четыре раза — при передаче мифов об Иосифе и Моисее — Миср, т. е. Египет. Но даже столь мизерные данные о других странах порой ошибочны. Так, излагая известный библейский сон-загадку царя (в Библии — египетского фараона) о семи тучных коровах, которых съели семь тощих, в Коране от имени Юсуфа (Иосифа) говорится: «После того наступит год, в продолжение которого жители этой страны (Египта) будут иметь много дождей и соберут виноград» (12, 49), — хотя уже в древности люди знали, что урожай, в том числе винограда, в Египте зависел не от дождей, а от разливов Нила.

Подводя итог географическим сведениям Корана, его топонимике, акад. И. Ю. Крачковский правильно писал, что «нельзя не обратить внимания на скудность этого материала»<sup>34</sup>.

Вместе с тем необходимо обратить внимание и на то, что эти скудные, примитивные и неправильные сведения Корана об Аравии и других странах, а также его легенды о мироздании в течение ряда столетий широко популяризируются, являясь составной частью не только молитв, программ мусульманских школ и религиозной литературы, но и, например, обрядовых песен. Так, в одной свадебной песне на популярный размер с рефреном «яр, яр» поется: «Сначала не было этого мира, сотворил его бог, яр, яр (друзья, друзья)!.. Взял он некоторое количество земли, яр, яр! Слепил человека и оформил его, яр, яр! Вдунул в него свой дух и дал ему жизнь, яр, яр!.. Угодно было богу дать Адаму жену... Вот от Адама и идет обычай устраивать свадьбы, яр, яр!»<sup>35</sup>. Как видим, неправильные сведения о мире здесь связаны с извращенным представлением и о происхождении народных обычаев.

---

<sup>34</sup> И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. IV, стр. 48.

<sup>35</sup> См. Н. Ф. Катанов. О свадебных обычаях татар Восточного Туркестана. — «Известия Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те», т. XII, 1895, вып. 5, стр. 424—435 и сл.

Коран отрицает всякую закономерность в природе и обществе, подменяя ее формулами: «бог творит, как хочет», он «совершитель того, что захочет» (85, 16), и т. п. Существование самого человеческого общества также объясняется произволом Аллаха, образ которого авторами Корана наделен и таким «качеством», как тщеславие. В Коране от имени Аллаха написано: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись мне» (51, 56). Этот текст, между прочим, формально сближает религиозное представление со сказками: о мире реально существующем, в данном случае о людях, говорится то же, что и о мире фантазии, о джиннах, т. е. духах, демонах, созданных воображением древнего человека и затем усвоенных исламом.

Распространяя религиозный миф, по которому в мире действует божественный произвол, случай, «чудо», а не непреложные законы природы, комментаторы Корана часто теряли всякое чувство меры. Так, толкователь Корана Ялчигул-оглы Таджуддин писал: «Всевышний бог, если даст повеление, может все твари, составляющие и этот видимый мир и другой, небесный, совокупить вместе и поместить их в уголке ореховой скорлупы, не уменьшая величины миров, не увеличивая объема ореха»<sup>36</sup>.

Если такие утверждения были искренни, то, очевидно, их сочинителям, как и до них авторам Корана, было невдомек, что явления природы связаны между собой не произволом или случаем, объясняемыми в исламе волей и прихотью божества, а закономерностью, необходимостью. Не будь взаимообусловленных закономерностей явлений природы, не было бы и элементарных условий для развития жизни, для существования человека, невозможно было бы познание природы и научное предвидение. Конечно, во времена составления Корана не только его авторам, но и тем, к кому они обращались, многое в явлениях природы было непонятно, и, не находя правильного объяснения, они верили, будто все непонятное им зависит от божества. Но, как отметил Ф. Энгельс, «по существу дела совершенно безразлично, назову ли я причину непонятных явлений случаем или богом. Оба эти названия являются лишь выражением моего

---

<sup>36</sup> Таджуддин. Рисаля-и азиза, стр. 21.



незнания и поэтому не относятся к ведению науки. Наука перестает существовать там, где теряет силу необходимая связь»<sup>37</sup>.

Наука и опыт отрицают всякие «чудеса», произвол, случайность в явлениях природы, а также в общественной жизни. Прогресс возможен только на основе знания закономерностей, при возможно более полном учете объективных законов природы и общества. Действия людей имеют смысл лишь тогда, когда они могут ожидать каких-то заранее определенных результатов, а предвидение будущего возможно лишь потому, что в природе все взаимосвязано, происходит закономерно, т. е. одинаковые причины при одинаковых условиях вызывают и одинаковые последствия.

Наука и религия полярны, несовместимы. «Если наука опирается на факты, на научный эксперимент и строго проверенные, подтвержденные жизнью выводы, то любая религия опирается лишь на библейские и прочие предания, на фантастические вымыслы»<sup>38</sup>. И никакого компромисса, вопреки усилиям современных апологетов мусульманства, между наукой и исламом, как и всякой другой религией, быть не может. «Наука не может мириться с религиозными, вымышленными представлениями о жизни природы и человека, поэтому она несовместима с религией. Наука помогает человечеству все глубже и глубже познавать объективные законы развития природы и общества, помогает поставить силы природы на службу человеку, наука содействует повышению сознательности и росту культуры человека; религия же затемняет сознание человека, обрекая его на пассивность перед силами природы, сковывает его творческую активность и инициативу»<sup>39</sup>.

### 3

Остановимся теперь на догматах и учениях Корана, касающихся общественной жизни, смысла и путей развития человеческого общества.

---

<sup>37</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 503.

<sup>38</sup> Постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г.—Сб. «Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви», М., Госполитиздат, 1959, стр. 109—110.

<sup>39</sup> Там же, стр. 110.

В противоположность передовому научному мировоззрению Коран стремится обратить взгляд человека не вперед, в будущее, а назад, в прошлое. Согласно мифу Корана об Адаме и его жене, не знавших в раю голода и не замечавших наготы<sup>40</sup>, не страдавших от зноя и жажды (20, 116—117), счастливый период истории человечества, его «золотой век» остался позади.

Этот рассказ, во многом сходный с библейским, не содержит ни грана правды и является вредной идеализацией первобытного общества. «Что первобытный человек получал необходимое как свободный подарок природы,— писал В. И. Ленин,— это глупая побасенка... Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой»<sup>41</sup>.

Учение ислама об оставшемся позади «золотом веке» — это проповедь отказа от борьбы за справедливое переустройство жизни на Земле, проповедь покорности, пассивности, неверия в торжество человеческого труда, в возможность построения счастливого человеческого общества. По Корану, человек уже был «сотворен слабым» (4, 32), «малодушным» (боязливым — 70, 19), «торопливым» (17, 12; 21, 38). «Когда постигает его злополучие, он оказывается слабодушным; когда постигает его благополучие, он оказывается непослушным» (70, 20—21).

Коран принижает достоинство человека, его разум, безграничные по возможностям их развития творческие силы. Сколько бы ни старался человек, ничего хорошего, по Корану, он не создаст. Ибо «жизнь в здешнем мире есть обманчивая утеха, обольщение, суетный

---

<sup>40</sup> По распространенному в исламе представлению, Адам был введен в рай в одежде. В мусульманском предании говорится, что бог после сотворения и одушевления Адама обрядил его в райские одежды, а ангелы, усадив на трон, сто лет носили Адама на своих плечах по небесам. Затем бог сотворил для Адама крылатую лошадь из белого мускуса, названную Маймуна (счастливая); одно крыло у нее было из жемчуга, другое из коралла. Ангелы Джебраиль, Микаиль и Исрафил, усадив на Маймуну Адама, вновь катали его по всем небесам. Не трудно заметить, что в этом предании религиозный миф переплетен с элементами сказки, в жизни создателей которой, кочевников, лошадь имела большое значение; свое желание возможно скорее преодолеть пространство они выразили в красочных образах крылатого коня (ср. «тулпар» в сказках народов Средней Азии и Казахстана).

<sup>41</sup> В. И. Ленин, Полн. собр. соч., т. 5, стр. 103.



наряд, тщеславие...» (57, 19). И тому, «кто хочет сеять для этой жизни... не будет уже никакой доли в будущей» (42, 19). «Люди! — запугивает Коран, — бойтесь господ вашего и страшитесь дня, когда ни отец нисколько не удовлетворит за детей, ни дети не удовлетворят за своего отца. Обещание бога истинно: да не обольстит вас эта земная жизнь...» (31, 32—33). Если верить Корану, то получится, что призвание человека не в общественно-полезном труде, не в совместной борьбе людей разных народов и стран за лучшую жизнь, где не останется и следов национального и социального угнетения, а в том, чтобы, безропотно перенося любые невзгоды, беспощадный гнет эксплуататоров, обратить свои помыслы на личное «спасение» в несуществующем раю, в загробной жизни, которая якобы наступит после смерти. Это учение Корана антиобщественно, антинародно; оно отвлекает трудящихся тех стран, где властвует капитал, от классовой борьбы за переустройство общества, в котором царит несправедливость.

Роль, отведенная во всех этих учениях и догматах Корана Аллаху, подтверждает мысль Ф. Энгельса о том, что «единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего противоположные силы природы, есть только копия единого восточного деспота, который видимо или действительно объединяет сталкивающихся в своих интересах людей»<sup>42</sup>. Не случайно, что среди «имен» Аллаха есть слово «малик», т. е. царствующий, царь. И Коран провозглашает: «Благословен тот, у кого в руке царство, потому что всемогущ» (67, 1).

Передовые мыслители Востока прямо или косвенно всегда протестовали против того униженного положения, в которое Коран ставит человека. Так, поэт Абуль-касим Фирдоуси (ок. 934—1030) в своей гениальной поэме «Шах-намэ» («Книга царей»), вопреки кораническим идеям о человеке как рабе, существе извечно бессильном и малодушном, писал:

В цепи человек стал последним звеном,  
И лучшее все воплощается в нем.  
Как тополь, вознесся он гордой главой,  
Умом одаренный и речью благой.

---

<sup>42</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXI, стр. 45.

Вместилище духа и разума он,  
И мир бессловесных ему подчинен.  
Ты разумом вникни поглубже, пойми,  
Что значит для нас называться людьми.  
Ужель человек столь ничтожен и мал,  
Что выших ты в нем не приметил начал?<sup>43</sup>

Фирдоуси подчеркнул даже, что хотя он и слышал по этим вопросам «другие слова», но человек, «первый в твореньи»,— должен знать «цену себе».

Высказанные в «Шах-намэ» передовые взгляды нашли развитие и у других деятелей культуры Востока. Например, в XII в. великий поэт и мыслитель Низами, воспевая в поэме «Хосров и Ширин» мастера-каменотеса Ферхада, славил всеисилие созидательного труда:

Пусть кажется порой: безмерного труда  
Рука преодолеть не сможет никогда,  
Но сто булатных гор, воздвигнутых от века,  
Сумеют разметать ладони человека.  
Где то, чего б не смял всеисильный род людской?  
Лишь смерти не сразить невечною рукой<sup>44</sup>.

Идеалы Корана не имеют ничего общего с гуманизмом, с пониманием высокой созидательной роли человека, с благородным стремлением людей к коллективному и общественно полезному труду.

В мифе о рае и аде, изложенном в Коране, много непоследовательности и противоречий. В частности, в Коране, как мы уже отметили, нет единого взгляда на то, когда наступит загробная жизнь: сразу после смерти или лишь после воскресения мертвых и всеобщего божьего суда. Различные ответы на этот вопрос были, по видимому, связаны с древнеарабскими представлениями, закрепленными в мусульманском предании, по которым душа человека в течение года после смерти держится вблизи тела и наблюдает за тем, как его наследник и родственники исполняют свои обязанности по отношению к умершему и его имуществу. Но та форма, в которой в Коране даны ответы на эти вопросы, говорит о том, что они были вызваны практическими требованиями

---

<sup>43</sup> Перевод с персидского Ц. Бану-Лахути.

<sup>44</sup> Переводы Низами здесь и дальше К. Липскерова.



момента. «Направления», которые получают умершие сразу или после дня воскресения, будут разные. Одни из них явятся «путевками» на жизнь в прекрасном раю, другие — в ужасном аду и третьи — между раем и адом, на «преградах» (7, 41—48; здесь «преграды», по-арабски «араф» — своего рода мусульманское «чистилище»). Обращает на себя внимание и то, как его авторам — жителям знойного юга — представляется загробный мир.

В раю будто бы не будет солнца и сильной жары, но вместо этого — много влаги и тени; в аду, наоборот, — жара, бушует огненное пламя. Там грешники «будут среди знойного самума и кипящей воды, в тени от черного дыма; не будет им ни прохлады, ни отрады» (56, 41—43).

Впрочем, страдая от жары, зноя и песчаных бурь — самумов, нередко сопровождающихся разрушительными смерчами, арабы издавна испытывали также страх перед холодными ветрами, дуящими в зимнее время с северо-запада, претерпевали много неудобств и от резкого падения температуры ночью. Не случайно в арабских стихотворениях, дошедших до нас в уже упоминавшемся сборнике «Хамаса», дурной человек сравнивается с «холодным, сырым северным ветром, сирийским», от которого отворачивается лицо<sup>45</sup>. А в мусульманском предании об аде рассказывается, что среди его отделений есть одно — аз-Замхарира, отличающееся страшным холодом. Это представление, по-видимому, получило широкое распространение с того времени, когда мусульмане стали жить в странах умеренного климата. В сочинении Ахмеда ибн-Фадлана, ездившего в 921—922 гг. вместе с посольством аббасидского халифа к царю волжских булгар, рассказывается, что когда они были в Хорезме и достигли области, где снег «падает не иначе, как с порывистым сильным ветром», то «подумали: не иначе, как врата Замхарира открылись из нее на нас»<sup>46</sup>. В позднейшем сочинении турецкого богослова Фурати

---

<sup>45</sup> «*Namasae carmina...*». Изд. G. G. Freytag, I, Bonnae, 1828, стр. 632.

<sup>46</sup> «Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу». Пер. и комментарии под ред. акад. И. Ю. Крачковского. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1939, стр. 58; А. П. Ковалевский. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956, стр. 123.

«Кырк сюаль» («Сорок вопросов») говорится при объяснении глубины мусульманского ада (джаханнам), что в нем есть отделение, где «господствует холод — и настолько сильный, что если бы хоть незначительную часть его неосторожно как-нибудь выпустить, то от него погибли бы все земные твари»<sup>47</sup>.

Характерно также, что по представлениям последователей мусульманской секты исмаилитов (см. гл. III, 2), живущих в суровых условиях долины Хуф на Памире, на высоте в среднем три тысячи метров над уровнем моря (верхнее течение Аму-Дарьи, или, иначе, Пянджа), ад — «очень холодная страна, где никогда не бывает тепла, — страна, наполненная змеями и различными насекомыми, среди которых живут грешники, мучаясь раскаянием в содеянных грехах»<sup>48</sup>.

Из этих примеров видно, как в религиозных представлениях людей своеобразно отражаются особенности их жизни.

Коранический рай крайне чувственен, «экзотичен». Составители Корана не пожалели на него красок. «Вступившие в рай за свою деятельность возвеселятся; они и супруги их в тени возлягут на седалищах; там для них плоды и все, что только потребуют» (36, 55—57). Рай божий, согласно Корану, обещается праведникам как «блеск и радость» (76, 11), он обширен, «как обширность небес и земли» (3, 127); «в нем реки из воды, не имеющей смрада; реки из молока, которого вкус не изменяется; реки из вина, приятного для пьющих, реки из меда очищенного» (47, 16—17). Вошедшие в эти «сады эдемские... нарядятся там в запястья золотые, жемчужные; там одежда на них шелковая» (35, 30).

Ислам — религия классового общества, его учения о рае защищают интересы эксплуататоров. За что сулит Коран верующим райскую прохладу, приятные напитки и чернозеничных дев-гурий? «Истинно, — заключает Коран свою сказку о рае, — это есть великое блаженство.

---

<sup>47</sup> «Кырк сюаль» издавалась в Константинополе в 1840 и 1848 гг., в Вене в 1851 г., в Казани в 1887 г. Русский перевод приложен к книге А. Архангельского «Мухаммеданская космогония» (Казань, 1889).

<sup>48</sup> М. С. Андреев. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи), вып. I (Труды Академии наук Таджикской ССР, т. 7), 1953, стр. 205.



Ради подобного ему — да трудятся трудящиеся» (37, 58—59).

Как и всякое религиозное учение о загробной жизни, сказка Корана о прелестях мусульманского рая всегда являлась в эксплуататорском обществе классовым орудием власти имущих, средством превращения трудящихся в безвольных рабов. Чем тяжелее, безвыходнее было положение эксплуатируемых в этом единственно реальном мире, тем более красочно и заманчиво рисовало богословие фантастический рай.

Подобное социальное значение имеет и миф о мучениях грешников в мусульманском аду, где для них все-милостивый Аллах «приготовил цепи, ошейники, геенское пламя» (76, 4).

Коран отстаивает эксплуататорское общество как «божественное» установление, выдает неравенство, классовый гнет, рабство за установления Аллаха. «Мы,— говорится от лица бога в Коране,— раздаем... жизненные потребности в этой дольной жизни, возвышаем одних над другими в степенях, так что одни... держат других подвластными себе невольниками» (43, 31).

По Корану, даже сам ислам является одной религией для представителей власти эксплуататоров — рабовладельцев, феодалов, купцов и другой религией — для бедняков, угнетенных. Первые должны повиноваться только богу и его посланнику, а вторые — богу, посланнику и стоящим у власти (4, 62).

Частная собственность решительно защищается Кораном. Он предупреждает неимущих, чтобы они не пытались изменить свое тяжелое положение путем какого бы то ни было посягательства на собственность богачей. «Не засматривайся очами твоими,— поучает Коран,— на те блага, какими наделяем мы (Аллах) некоторые семейства...» (20, 131). Бедность, тяжкие человеческие страдания, социальная несправедливость, рабство и т. п. — все это, по Корану, благодеяния Аллаха.

Передовые общественные идеалы всегда коренным образом расходились с этими основными положениями Корана. Так, Низами во второй книге поэмы «Искандер-намэ» нарисовал социальную утопию — «город счастливых», общество, где все равны, нет богатых и бедных, нет эксплуатации человека человеком. Жители этого

города рассказывают Искандеру (Александр Македонскому), герою поэмы Низами:

Если кто-то из нас в недостатке большом  
Или в малом, и если мы знаем о том,  
Всем поделимся с ним. Мы считаем законом,  
Чтоб никто и ни в чем не знаком был с уроном.  
Мы имуществом нашим друг другу равны.  
Равномерно богатства всем нам вручены.  
В этой жизни мы все одинаково значим,  
И у нас не смеются над чьим-либо плачем,  
Мы не знаем воров; нам охрана в горах  
Не нужна. Перед чем нам испытывать страх?

В этом «городе счастливых» нет неравенства и угнетения человека человеком, насилия и рабства, выдаваемых Кораном за божественные установления. Не зная краж и грабителей, этих неизбежных спутников эксплуататорского общества, жители «города счастливых» не испытывают и болезней, живут до глубокой старости и, умирая, не жалеют о прожитом. Преждевременная смерть сражает лишь того, кто совершит воровство, нарушит туманные законы. Счастье людей — результат коллективного труда. Все жители совместно и равно трудятся на полях, и урожай их велик: одно зерно рождает семьсот полновесных зерен.

Социальная утопия Низами выражала чаяния и возвышенные стремления народных масс, не раз в своей истории восстававших против эксплуататоров и угнетателей; она высоко поднималась над господствовавшей феодальной идеологией, которая считала, что только ислам через свое духовенство и культ способен разрешить все сомнения человека, указать ему истинный путь<sup>49</sup>.

Сравнивая жизнерадостные мысли, выраженные Низами в глухую ночь средневековья, с тем, что проповедают до сих пор мусульманские мистики и богословы, нетрудно понять, кто высказывает истинные мечты народа. Если Низами рисовал будущее общество свободным от насилия и угнетения человека человеком, то в произведениях, основанных на Коране, сунне и шариате, всячески отстаивается ложная мысль о вечности эксплуататорского общества как общественного установления.

---

<sup>49</sup> Подробнее об этом см. Л. Климович. Из истории литератур Советского Востока. М., Гослитиздат, 1959, стр. 70—77.



Так, в «Кабус-намэ», своеобразном мусульманском «домострое» XI в., указывалось: «Господь всевышний предопределил, чтобы одни были нищими, а другие богатыми. Ведь он мог всех сотворить богатыми, но все же создал два разряда из них, чтобы выявился сан и почет рабов (божьих) и высшие отделились от низших»<sup>50</sup>.

Такие мысли, исходящие из учений Корана, пронизывали сотни мусульманских сочинений, а также были отражены в официальных документах, имевших целью возвышение власти, основанной на угнетении большинства меньшинством. Например, в ярлыке бухарского эмира Музаффера, выданном бию Мухаммед-Шарифу в 1884 г., читаем: «Так как творец ночи и дня и всемогущий, (который) „что пожелает, свободно избирает“ (неточная передача 68-го стиха 28-й главы Корана, где сказано: „Господь твой творит, что хочет и что свободно избирает“. — Л. К.), (возвысил) сынов рода человеческого по слову своему: „мы превознесли сынов Адама“ (17, 72) величием превосходства и вестью: „мы возвышаем некоторых (одних) из них над другими“ (43, 31, полный текст см. выше. — Л. К.), — то и нашу, отмеченную правосудьем, особу из среды людей он утвердил на престоле царства и завоевания стран и устойчивость фигуры нашей украсил одеждой полного благородства миродержавия». А на оттиске большой круглой государственной печати бухарского эмира, поставленной на обороте этого ярлыка, значится: «Эмирское достоинство есть заместительство (халифат) всевышнего господа...»<sup>51</sup>. «Его величеством, милостивым халифом» обычно называли бухарского эмира просители и должностные лица в подаваемых ему заявлениях и документах<sup>52</sup>.

История давно опровергла эти взгляды, выявила полную несостоятельность защиты эксплуатации и угнетения человека человеком, так же как и неустойчивость «фигур», использовавших, подобно бухарскому эмиру, Коран для своего возвеличения. Учение, по которому человечеству предначертано вечно жить в эксплуата-

<sup>50</sup> «Кабус-намэ». Пер., статья и прим. Е. Э. Бертельса. М., Изд-во АН СССР, 1953, стр. 21.

<sup>51</sup> См. А. А. Семенов. Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени. Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. — Труды Академии наук Таджикской ССР, т. XXV, вып. II. 1954, стр. 62—63.

<sup>52</sup> Там же, стр. 33—37.

торском обществе, раздираемом антагонистическими противоречиями, не имеет ничего общего с правильным пониманием законов общественного развития.

Знакомясь с Кораном, нетрудно понять, сколь заблуждаются те, которые некритически повторяют домыслы современных буржуазных истолкователей этой книги, будто «Коран — это самая демократическая конституция в мире»<sup>53</sup>.

Развитие человечества выявило также человеконенавистническую сущность проповеди нетерпимости к людям другой веры, разжигания розни между людьми по их религиозной принадлежности. Эта проповедь в устах авторов Корана объясняется не только влиянием религий древнего Востока с характерным для них отделением людей различных верований друг от друга (см. гл. IV, 1), но и условиями острой политической борьбы периода раннего ислама, которые эта книга отражает. По этой же причине в Коране имеются, как мы уже отмечали, и места, содержащие положения другого рода (ср. выше, в разделе I: «В религии нет принуждения» и т. п.). Но впоследствии мусульманское богословие стало изображать проповедь нетерпимости как истину, преподанную-де Аллахом раз и навсегда.

Согласно этой «истине», например, «верующие не должны брать себе в друзья неверных» (3, 27; ср. 5, 56). «Верующие! — читаем в Коране, — воюйте с теми из неверных, которые были близки к вам: знали бы они в вас вашу жестокость» (9, 124); «Мухаммед — посланник божий: те, которые с ним, жестоки к неверным...» (48, 29).

В наше время борьба за мир, национальную независимость и демократию во всех странах объединяет силы атеистов и вместе с ними людей разных вер — христиан, мусульман, буддистов, индусов и других. Все они сотрудничают друг с другом в силу требований жизни, в силу своих самых высоких устремлений и чувств. Эти люди намного поднялись над теми законами и обычаями древности, которые, как правило, требовали, чтобы последователи разных религий не пили, не ели, не делали бы даже какого-либо обыденного дела вместе.

---

<sup>53</sup> Ed. Calic. *Le Prophète et l'Atome*. Paris, 1956, p. 76. Уже само название этой книги — «Пророк и атом», а также ее подзаголовок — «Ислам, Суэц, нефть» красноречиво выявляют то, что определяет интерес к исламу в буржуазных кругах современного Запада.



Особенно ясна теперь ложность и вредность учения ислама, делящего людей на «правоверных» и «неверных», все страны мира на «дар аль-ислам» — страны ислама — и «дар аль-харб» — страны войны, т. е. немусульманские страны<sup>54</sup>. Это учение много раз давало возможность угнетателям и захватчикам изображать затеянные ими несправедливые войны как «священные».

К. Маркс в статье «Объявление войны», посвященной русско-турецкой войне, писал: «Коран и основанное на нем мусульманское законодательство сводят географию и этнографию различных народов к простой и удобной формуле деления их на две страны и две нации: правоверных и неверных. Неверный это — „харби“, враг. Ислам ставит неверных вне закона и создает состояние непрерывной вражды между мусульманами и неверными»<sup>55</sup>.

Разжигание розни между людьми различных вероисповеданий, культивируемое исламом, как и другими религиями, неоднократно использовалось эксплуататорами в борьбе против национально-освободительного движения народов Востока. Так поступили, например, английские империалисты, разделив Индию в 1947 г. на Индийский Союз и Пакистан по религиозному признаку<sup>56</sup>.

В условиях, когда народы разных стран стали все более активно объединять свои силы в борьбе за национальные и социальные права, когда люди разных исповеданий и атеисты принимают действенное участие в совместном решении судебных всего мира, старые призывы к «священной войне» (джихаду, газавату) с противопоставлением «истинной» религии «неверным» подчас способны лишь скомпрометировать тех, кто их выдвигает. Поэтому появились новые истолкователи ислама, по мнению которых джихад — уже не «война за веру», а только требование «всеобщей мобилизации». Такими

---

<sup>54</sup> Предметом спора объявлялись также области, население которых, исповедующее другие религии, находилось в зависимости от правителей-мусульман и платило им подати (джизью, харадж). Для обозначения таких областей, например Неджрана, Нубии, в мусульманском праве возникло особое понятие, подчеркивающее их приниженное положение как существующих на основе капитуляции — «дар ас-сульх».

<sup>55</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 10, изд. 2, стр. 167.

<sup>56</sup> Подробнее см. Л. Климович. Современный ислам. — Сб. «Наука и религия», М., 1957, стр. 343—351.

толкованиями заняты как некоторые мусульманские богословы, так и представители буржуазного исламоведения<sup>57</sup>.

Наряду с новыми истолкованиями тех мест Корана, где проповедуется вражда между людьми разных вер, апологетами ислама усиленно пропагандируются содержащиеся в Коране призывы к «братству всех мусульман». Между тем в этих призывах Коран подменяет классовые интересы людей их религиозной принадлежностью. По своей сути эти положения Корана подобны евангельскому учению о непротivлении злу. Как в Коране, так и в евангелиях трудящимся предлагается любить своих угнетателей и эксплуататоров. Коран говорит: это нужно делать потому, что они — мусульмане, евангелия — ибо нельзя противиться злему.

Не случайно подобного рода положения ислама, заимствованные из сунны (по сборнику Абдаллаха Сураварди), издавались и такими «непротivленцами», как сектанты-толстовцы. Например, в изданных ими в издательстве «Посредник» в 1910 г. «Изречениях Магомета, не вошедших в Коран», был приведен такой текст: «Помогай брату своему мусульманину, не разбирая, кто он: угнетатель или угнетенный». Антинародная сущность этого положения столь ярка, что, по-видимому, заставила задуматься и его сочинителей, приписавших эти слова пророку Мухаммеду. Они продолжали: «Но как же можем мы помогать ему, если он угнетатель?» — спросили пророка. Магомет отвечал: «Помогай угнетателю удерживаться от угнетения». Однако трудящимся хорошо известно, что значит «помогать угнетателю удерживаться от угнетения». Это значит отказаться от классовой борьбы, от защиты своих социальных и национальных прав, вечно гнуть спину в угоду эксплуататорам и колонизаторам, не вылезать из кабалы, нищеты, голода, бесправия и нужды. Вот в чем реальный смысл этих поучений.

Такого рода призывы печатались на страницах буржуазных газет, выходивших на национальных окраинах России. В передовой статье газеты «Тарджуман», выражавшей интересы татарской буржуазии, помещиков и

---

<sup>57</sup> См. например, статью Р. Папета «Sure 9, 122 und der Gihad». — «Die Welt des Islams», N. S., Leiden, Vol. II, 1953, № 4, S. 236.



мулл, писалось 29 марта 1892 г.: «Ислам нивелирует не только национальность, но и состояния. Он учит: „Между вами нет ни богатых, ни бедных, ни князей, ни нищих, а есть только мусульмане“». Таким образом, при помощи ислама враги рабочих и крестьян пытались обмануть массы трудящихся, подменить их классовые и национальные интересы чуждыми им религиозными устремлениями.

Действительность в корне расходилась с такой пропагандой, находя правдивое отражение в прогрессивной печати народов России. Вот, например, как был выражен протест крестьянства против безземелья и капиталистической эксплуатации в хрестоматии «Плоды для собеседников» («Фавакиг уль-джюляса»), изданной в 1884 г. выдающимся татарским просветителем Каюмом Насыри:

«Кто-то прочитал божественный стих: „И рай, широта которого — небеса и земля...“ и заплакал. Его спросили, что ты плачешь? Ведь это не такой страшный стих, над которым можно заплакать. Тот человек сказал: „Какая мне польза от его широты, когда у меня нет (куска) земли даже длиною с лапоть?“».

Таково было отношение бедняков-крестьян к сулимым исламом райским благам. Беспросветно тяжелая жизнь безземельных крестьян учила их, что нет и не может быть равенства между богатыми и бедными, хотя бы и те и другие были мусульманами, что ислам отнюдь не уравнивает, не «нивелирует... состояния».

«Российские мусульмане,— писалось в № 3 социал-демократической газеты „Урал“, вышедшей в 1907 г. в Оренбурге на татарском языке,— точно так же, как и все другие народы мира, безразлично, какую бы религию они не исповедовали, к какой бы нации не принадлежали, распадаются на классы. У мусульман также... имеются, с одной стороны, помещики и капиталисты, с другой — крестьянство и продающие свою рабочую силу рабочие. Люди с одинаковыми экономическими интересами составляют один класс. Интересы рабочего, продающего свою силу, совершенно противоположны интересам его хозяина, покупающего эту силу...»<sup>58</sup>. И в наши дни эта

---

<sup>58</sup> Цит. по кн.: Г. Ибрагимов. Татары в революции 1905 года. Казань, 1926, стр. 96—97.

статья «Урала» остается злободневной, поскольку и сейчас в странах, где господствует капитал, враги рабочих и крестьян пытаются затемнить сознание людей антинаучными утверждениями, будто «ислам нивелирует нации», «мусульмане — одна нация», «среди мусульман нет классов и классовой борьбы», ислам открывает «третий путь» развития, и подобными им нелепостями.

Исторический опыт учит, что такая пропаганда особенно усиливается в период подъема освободительной борьбы трудящихся с целью ее ослабления. Так, после трехлетнего периода черной реакции (1908—1910 гг.), когда начался новый революционный подъем, издававшаяся в Петербурге газета «В мире мусульманства» 11 (24) ноября 1911 г. обратилась к «мусульманской интеллигенции» с призывом идти в массы — «но не с „Капиталом“ Маркса, а прежде всего с Кораном и шариатом». Этот исторический факт красноречиво свидетельствует о том, что именно ценит в Коране буржуазная мусульманская печать. Впрочем, в наше время, когда в странах Востока империалисты утратили бывшее господство, некоторые проповедники религии, приспособляясь к новым условиям, не прочь найти и нечто «общее» между Кораном и «Капиталом» К. Маркса; в духе «религиозного социализма» они пишут статьи и книги на темы о «социалистических идеях в исламе». Словом, времена меняются, а с ними меняются и истолкования Корана и ислама...

Проповедники ислама и в наше время используют Коран как средство защиты частнособственнических отношений. Отстаивая «жизненность» Корана, они указывают на то, что в нем, как и в опирающемся на него шариате, содержится осуждение некоторых преступлений, например требование наказания людей за воровство.

Действительно, 42-й стих пятой главы Корана гласит: «Вору и воровке отсекайте руки в воздаяние за то, что сделали они, в назидание от бога». Шариат поясняет, что отрубить правую руку у вора надо даже в том случае, если украденное стоит только одну четвертую часть динара (золотой монеты). Таким образом, если бедняк или нищий под угрозой голодной смерти украл что-либо на базаре, то он, по шариату, должен быть лишен правой руки.

Еще в 1875 г. крупнейшему азербайджанскому про-



светителю Ахундову было ясно, что этот закон проявлял жестокость «во имя соблюдения имущественного обеспечения отдельных лиц». «Известно,— продолжал Ахундов,— что вор совершает кражу по своей неспособности к добыванию средств существования. С отрубленной рукой он становится еще неспособнее к приобретению жизненных средств и в этом случае бывает принужден или вторично взяться за воровство (за что по шариату должен быть лишен и левой руки.— Л. К.), или умереть с голоду. Итак, отрезание руки в сущности представляет из себя некоторый вид убийства личности. Если же в наказание за кражу  $\frac{1}{4}$  динара не отрубят у вора руки или он не найдет какого-либо другого наказания, то, быть может, он раскается, каким-нибудь образом приспособится к зарабатыванию средств пропитания и воспользуется своей жизнью. На свете нет блага, равного жизни, и она не должна быть отнята во имя какой бы то ни было справедливости, по мелочным поводам»<sup>59</sup>.

В Саудовской Аравии действует шариат, по которому вору отрубают руку, и характерно, что там «этот варварский обычай полностью сохранился и на концессиях „Арамко“ (американского нефтяного концерна, эксплуатирующего природные богатства Саудовской Аравии.— Л. К.) в 1948 году. Но нож палача стерилизуется в больнице, и американский врач, присутствующий при такой средневековой пытке, налагает швы на рану». Видный деятель английского рабочего движения Р. Палм Датт приводит этот факт как пример «сочетания самого современного империализма со средневековой реакцией»<sup>60</sup>.

Воровство — преступление, и за него, конечно, надо наказывать. Но ведь факты говорят о том, что даже жестокое наказание, выдаваемое Кораном за «назидание от бога», применявшееся много столетий, не могло изжить это преступление. Корни массовой преступности в эксплуататорском обществе находят питательную среду в самом строе, основанном на эксплуатации человека человеком. Только с ликвидацией эксплуататорских классов и уничтожением нищеты и безработицы устраняется и почва для массовой преступности.

<sup>59</sup> М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв. Баку, 1953, стр. 253.

<sup>60</sup> Р. Палм Датт. Кризис Британии и Британской империи. Пер. с англ. М., 1954, стр. 132, прим. 1.

Моральные и правовые нормы Корана и шариата возникли в классовом обществе и отражают интересы эксплуататоров. В них нет ничего общего с подлинным гуманизмом, с тем гуманизмом, который присущ строителям коммунизма и включает такие моральные принципы, как «гуманные отношения и взаимное уважение между людьми: человек человеку — друг, товарищ и брат»; «дружба и братство всех народов СССР, нетерпимость к национальной и расовой неприязни»; «братская солидарность с трудящимися всех стран, со всеми народами»<sup>61</sup>.

Большое место в Коране занимает догмат о предопределении. Его роль в исламе столь велика, что К. Маркс писал: «...стержень мусульманства составляет фатализм»<sup>62</sup>. Действительно, изображая человека безвольным и слабым, во всем зависящим от бога, Коран заявляет, что люди могут «хотеть только того, чего хочет бог» (81, 29), у них «нет свободного выбора» (28, 68). В этих стихах Коран отрицает свободу человеческой воли, самостоятельность личности, а тем самым и роль народа как подлинного творца истории, создателя всех материальных и духовных ценностей.

Если в отдельных местах Корана и говорится, что люди могут действовать и иначе, чем их учит Аллах, то, как правило, в виде угрозы: поступайте-де по-своему и дождетесь наказания: бог вас не пощадит. Так, в 134—136-м стихах шестой главы Корана читаем: «То, чем угрожается вам, действительно наступит, и вам того не отклонить. Скажи: народ мой! Действуй по своему душевному настроению, я буду действовать по своему... Скоро узнаете, кому достанется наследие этого жилища. Истинно, беззаконные не будут счастливы». И еще в 40-м стихе 39-й главы: «Скажи: сограждане мои! поступайте по вашему внутреннему настроению, а я буду поступать по своему, и вы скоро узнаете: на кого придет наказание, посрамляющее его, и кого постигнет наказание непрекращающееся?».

Только затемняя смысл Корана, можно было помещать эти стихи в главу «Прогресс. § 2. Инициатива»,

---

<sup>61</sup> Программа Коммунистической партии Советского Союза, М., Изд-во «Правда», 1961, стр. 120.

<sup>62</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, изд. 2, стр. 427.



как это сделал французский исследователь Жюль Ля Бом<sup>63</sup>. Правильнее назвать такие цитаты из Корана подавлением инициативы, сковыванием творческой активности, всякой самостоятельности человека. Образ Аллаха использован здесь авторами Корана для принижения сил и возможностей людей, для их запугивания. Ведь тут от имени вымышленного людьми же бога сказано: действуйте по своим побуждениям, а я — всемогущий! — по своим. Победа над вами предопределена, вы бессильны что-либо изменить. Победа будет за мною, Аллахом, но я же вас жестоко покараю, так что наказание будет постоянным, «непрекращающимся». Какие же это свобода и инициатива, какой же это прогресс, раз любой самостоятельный поступок человека осужден, объявлен бесцельным, да еще с угрозой вечной за него кары! История подтверждает, что такие поучения способствуют не прогрессу, а регрессу, они толкают людей на бездеятельность, пассивность, прозябание, неверие в свои силы.

Нелогичность и несоответствие жизненному опыту людей догмата о предопределении, зависимости человеческой воли от бога, как и о несотворенности Корана, вызывали не раз споры и разногласия и среди мусульманских богословов. Эти споры нашли выражение, в частности, в течении мутазилитов, о котором мы уже говорили. Сторонники взглядов, сформулированных мутазилитами, были еще в период последних редакций Корана, при власти аль-Хаджаджа и халифа Абд-аль-Малика (правил в 685—705 гг.). Во всяком случае, по приказу одного из них, как уже отмечалось исследователями, «в Басре был казнен Ма'бад из племени джухейны за то, что осмелился открыто проповедовать свободу воли...»<sup>64</sup>. Правда, впоследствии казнили и сами мутазилиты. Потом неоднократно были казни представителей других течений ислама (так называемых кадаритов, рафизитов), отрицавших зависимость человеческой воли от бога, исповедовавших догму, по которой Аллах не предопределил действий и склонностей своих творений. Не случайно в «Сиасет-намэ», книге о правлении везира

---

<sup>63</sup> Jules La Beaume. Le Koran analysé, d'après la traduction de M. Kasimirski... Paris, 1878, p. 778.

<sup>64</sup> А. Мюллер. История ислама с основания до новейших времен. Пер. с нем. под ред. Н. А. Медникова, т. II. СПб., 1895, стр. 83.

XI в. Низам аль-мулька, приводится хадис, возводимый к пророку: «Кадариты и рафизиты не являются участниками ислама». И к этому еще добавлено — вполне в духе учения о джихаде! — следующее «изречение» того же посланника Аллаха, обращенное им якобы к будущему халифу Али: «О Али, ты и твоя семья будете в раю, но после тебя появится народ, его назовут рафизиты; если встретишь их — убивай, так как они — неверные»<sup>65</sup>.

Но, конечно, репрессии не могли искоренить «ересь», и даже во втором по числу приверженцев направлении ислама — шиизме — догмат о полной зависимости человеческой воли от Аллаха не получил развития<sup>66</sup>. В суннитском же богословии по этому вопросу были разработаны сложные «теории», имевшие целью «согласовать» этот догмат с практикой. Ведь получалось, что люди страдали от суда шариата за действия, в которых — по Корану — они сами не были вольны. Главные «труды» по такому «согласованию» принадлежат богослову Абу-ль-Хасану аль-Аш'ари (ум. в 935 г.). Но и после его «согласований», при господстве калама, передовые деятели стран распространения ислама не перестали выступать против учения о предопределении как нелогичного, противоречащего науке и опыту. Например, выдающийся философ, астроном и математик Насираддин Туси (1201—1273, Иран) подверг критике хитросплетения аль-Аш'ари, по утверждениям которого движение и другие физические действия человека суть творения бога, одновременные со случайными проявлениями способности и воли человека, также якобы сотворенными Аллахом. В совпадении творческого акта Аллаха с волей и способностью человека к действию заключается, по аль-Аш'ари, момент «присвоения» (касб) человеком себе действия, поступка; по этой причине («присвоения») поступок и получает значение хорошего или дурного, и человек несет ответственность за него. Путем таких ухищрений аль-Аш'ари стремился «доказать» правильность того, что тысячи людей, поступки которых должны быть

---

<sup>65</sup> «Снасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам аль-мулька». Пер., введение в изучение памятника и прим. проф. Б. Н. Заходера. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1949, стр. 165.

<sup>66</sup> Вернее, этот догмат принял в шиизме другую форму, выраженную особенно в учении о «скрытом имаме», махди, мессии ислама (см. гл. III, 1).



признаны проявлением воли Аллаха, преследовались, гнили в тюрьмах, предавались казни.

Насираддин Туси в своей «Книге отделов по основам (догматики)» («Китаб аль-фусуль фи-ль-усуль»), возражая аль-Аш'ари, писал, что люди «сами, по своему свободному выбору, творят совершаемые ими поступки, ибо таковые совершаются в соответствии с их внутренними побуждениями... Если творцом дурного является кто-либо иной, чем он (Аллах), то то же надо сказать и о хорошем, ибо мы в силу очевидности знаем, что тот, кто (может) творить дурное, (может) творить и хорошее, что тот, кто (может) лгать, может говорить и правду. А то, что устанавливает Абу-ль-Хасан аль-Аш'ари и называет „присвоением“, причем он и совершение и несовершение поступка ставит в зависимость от всевышнего, не признавая за людьми ни малейшей доли влияния (на собственные поступки),— это (просто) не поддается уразумению»<sup>67</sup>.

Еще более определенно высказывались те представители культуры и науки Востока, которые, не выделяя ни одной религии, находили, что все религии характеризуются ложью и обманом. В числе этих ученых и писателей были и предшественники Насираддина Туси. Так, уже известный нам Абу-ль-Ала аль-Ма'арри писал еще в XI в.: «Если тот, кто совершит преступление, лишен свободной воли, то наказывать его за его проступки — не есть ли это жестокий произвол! Господь, когда создавал руду, знал ведь заранее, что из нее будут поделаны блестящие мечи. Знал же он, что этими мечами будут проливать кровь люди...».

Столетием позднее другой знаменитый поэт и ученый, Омар Хайям из Нишапура (ок. 1040—1123), также выступал против догмата о предопределении, смело высмеивая религиозное учение о боге, якобы предназначавшем судьбу своих «созданий»:

Жизнь сотворивши, смерть ты создал вслед за тем,

Назначил гибель ты своим созданиям всем.

Ты плохо их слепил? Но кто тому виною?

А если хорошо, ломаешь их зачем?<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Оригинал написан по-персидски; арабский перевод аль-Джурджани (ум. в 1413 г.). См. А. Э. Шмидт. Насираддин-ат-Тусий (ум. 672/1273) по вопросу о свободе воли.— Сб. статей в честь Д. Ф. Кебеко. СПб., 1913, стр. 172—173.

<sup>68</sup> Переводы Омара Хайяма здесь и дальше О. Румера.

Разумные, говорит Омар Хайям, так не поступают. Вот кладбище, кто только там не похоронен! А почему? если их жизнь была в руках Аллаха, и ни они сами, ни другие не могли ничего сделать помимо божьей воли?

Ужели бы гончар им сделанный сосуд  
Мог в раздражении разбить, презрев свой труд?  
А сколько стройных ног, голов и рук прекрасных,  
Любовно сделанных, в сердцах разбито тут.

Как и Абу-ль-Ала аль-Ма'арри, Омар Хайям не отдает предпочтения какой-либо религии. Приближаясь к познанию их подлинной сущности, Омар Хайям во всех верах находит «язык смиренья рабий». В одном из его четверостиший (рубай) читаем:

Дух рабства кроется в кумирне и в Каабе.  
Трезвон колоколов — язык смиренья рабий.  
И рабства низкая печать равно лежит  
На четках и кресте, на церкви и михрабе<sup>69</sup>.

Такие высказывания передовых мыслителей Востока были неслыханно смелыми для того времени. их авторов преследовали как «еретиков», «неверных». Но эти идеи имели большое прогрессивное значение. Абу-ль-Ала аль-Ма'арри, Омар Хайям, как и Абу-Али ибн-Сина, Бируни, Низами и многие другие ученые, философы и писатели стран Востока, являлись представителями того «жизнерадостного свободомыслия», которое, как отметил Ф. Энгельс, подготовило на Западе «материализм XVIII века»<sup>70</sup>. На последующее развитие этих передовых взглядов огромное влияние имела русская революционно-демократическая мысль XIX в.

Азербайджанский просветитель Мирза Фатали Ахундов, детально рассмотрев учения и историю ислама, пришел к выводу, что «исламизм со времени возникновения своего доселе не принес нашему отечеству ни малейшей пользы, кроме вреда»<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Михраб — ниша в мечети, показывающая сторону поклонения мусульман во время молитвы. У михраба молится предстоятель — имам или мулла.

<sup>70</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, изд. 2, стр. 346.

<sup>71</sup> М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв., стр. 172.



Огромное значение в деле освобождения от религиозного тумана имело развитие классовой борьбы, тот факт, что на историческую арену вышел рабочий класс, возглавляемый марксистско-ленинской Коммунистической партией.

Развивая лучшие традиции передовой атеистической мысли, классик башкирской и татарской литературы Мажит Гафури (1880—1934) писал, что учения ислама о предопределении, доброте и всемогуществе Аллаха не только не логичны, противоречат науке и опыту, но и дают превратное представление об истинных причинах страданий трудового народа под игом эксплуататоров. В 1915 г., не побоявшись навлечь на себя новые преследования со стороны светских и духовных властей, Мажит Гафури в стихотворении «Видно, нет тебя, Аллах...» говорил:

О, Аллах, видно нет тебя!.. Если б ты был,  
Ты карал бы неправду и сеял добро  
И не тратил своих сверхъестественных сил,  
Чтоб возвысились золото и серебро.

Обездоленным дал бы ты кучи монет,  
Богачу запретил бы терзать бедняка,  
На разбой и грабеж наложил бы запрет,  
И в беде нас твоя поддержала б рука...

Ты могуч. Почему ж не издал ты приказ  
И словечка не вымолвил ни одного,  
Чтоб любовь процветала всегда среди нас,  
Чтобы дружба справляла свое торжество?..<sup>72</sup>

4

Из содержания Корана нетрудно понять, кто был заинтересован в распространении и поддержании его догматов и учений. Использование этой книги как идейного орудия халифата в период установления его власти в ряде стран Азии, Африки и Европы объясняет возникновение в исламе положения о недопустимости перевода Корана с арабского на другие языки.

---

<sup>72</sup> Перевод Н. Сидоренко.

Однако борьба с влиянием других религиозных культов и задача быстрее распространения ислама много раз вынуждала его проповедников отступать от этого принципа. Свидетельство этому содержится, например, у историка Бухары Мухаммеда Наршахи (ум. в 959 г.). «Первое время после обращения в мусульманство,— писал он,— жители Бухары читали Коран на персидском языке и не могли научиться арабскому языку. Когда наступало время рукуга в намазе (поясной поклон), особо назначенный для этого сзади их стоящий человек произносил „бакнита накнит“, а когда приходило время делать саджа (земной поклон), тот же человек произносил: „нугуния нугуни“»<sup>73</sup>.

Подобная картина повторялась в Средней Азии и некоторых местностях Ближнего Востока и в период монгольского нашествия, когда оживилась деятельность буддийских миссионеров и представителей старых шаманских родовых и племенных культов. В то время ислам был принят монгольскими феодалами, эксплуататорской верхушкой ряда племен, причем вместе с обращением в мусульманство по приказам ханов разрушались храмы других религий. Многочисленные примеры этому содержатся в документах того времени, например в знаменитом «Сборнике летописей» («Джами ат-таварих») Рашидаддина (1247—1318).

Имея в виду памятники того времени (XI—XIV вв.), исследователь древнетюркской письменности С. Е. Малов отмечал, что «на первых порах принятия и закрепления среди народа ислама проповедникам этой новой религии приходилось вести борьбу и с монгольским шаманизмом и с уйгурским буддизмом. Желая скорого и быстрого распространения ислама среди своих соотечественников, бухарские муллы, в виде исключения, издали даже постановление — фетву, которым разрешалось переводить Коран с „божественного“ арабского языка на тюркский. Этим сильным исламским прозелитизмом можно объяснить, что до нас дошло несколько Коранов с толкованием (тафсир) на старом тюркском языке („кашгарском“) арабскими буквами»<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Мухаммед Наршахи. История Бухары. Пер. с перс. Н. Лыкошина. Под ред. В. В. Бартольда. Ташкент, 1897, стр. 63—64.

<sup>74</sup> С. Е. Малов. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1951, стр. 221.



Другие причины, связанные с тенденцией формирования общенародного берберского языка, находили выражение в «еретических» течениях Северной Африки, сторонники которых в средние века хотели заменить арабский Коран берберским<sup>75</sup>.

Появились переводы Корана и на такие языки, как персидский, малайский, яванский, урду, причем обычно эти переводы были буквальными, написанными под строками подлинника. В XIX в. переводы Корана стали печататься и латинским шрифтом типографским способом. Таков, например, Коран, изданный в Аллахабаде в 1844 г. в переводе и с многочисленными примечаниями и другими материалами маулави Абдул Кадира<sup>76</sup>. Но среди суннитов переводы Корана продолжали маскироваться комментариями и в XX в. Примером может служить изданное в Казани в 1914 г. толкование Корана Мухаммед Кямиля Мутыги Тухватуллина «Татарча Кур'ани тафсир», где рядом с арабским текстом дан перевод его на татарский язык.

Попытки передачи Корана неарабским шрифтом в суннитском направлении ислама и в дальнейшем не раз рассматривались как нарушение основ ислама, по которым арабский алфавит — священный. Известно также, что позднее, чем в других странах, введение книгопечатания в Турции и некоторых других странах распространения ислама оправдывалось развитым богословием воззрением, по которому печатать Коран считалось кощунством: листы с его текстом могли оказаться на полу, под ногами людей или животных, попасть в мусорный ящик, kloaku, а с этим-де мириться нельзя. Как будто листы рукописного Корана не могла постигнуть та же участь!

Переводы Корана на европейские языки имеют многовековую историю. Первые их опыты относятся к XII в., т. е. ко времени, когда, с одной стороны, в Испании шла освободительная борьба против арабско-мусульманских

---

<sup>75</sup> См. М. В. Чураков, Берберы и арабы в этнической истории Алжира. — «Советская этнография», М., 1955, № 1, стр. 87.

<sup>76</sup> «Qur'ân: Maulavi Abdul Qâdir kâ tarjuma, zubân i urdû men, aur hâshiye nasâra musannif ke». Ilâhâbâd, 1844. В заключении (Natiija) приведен перевод главы «Два светила» (стр. 437—438), которую, как мы уже отмечали, шииты считают несправедливо не включенной в Коран халифом Османом.

(мавританских) династий, а с другой — феодалы Западной Европы, подогреваемые католической церковью, вели захватнические крестовые походы. В то время переводы, как правило, предпринимались в миссионерских полемических целях; их научное значение было мизерным. То же следует сказать и о переводах XVI в., из которых один, на арагонском диалекте испанского языка, был сделан с благословения «святейшей» инквизиции. Его осуществил бывший мусульманский законовед (факх) Ибн-Абдаллах Валенсийский, обращенный в христианство под именем Хуана Андреса.

Борясь с исламом за влияние на массы, католическая церковь нелегко шла на перевод и издание Корана. В начале XVI в. (не позже 1509 г.) венецианское издание Корана, выпущенное типографом Паганини, по требованию римского папы было сожжено. Полтора столетия спустя собор римских цензоров при папе Александре VII (1655—1667) формально запретил католикам издание или перевод Корана<sup>77</sup>. Однако, несмотря на такие запрещения, переводы Корана на европейские языки появлялись все в большем числе. Объяснялось это как интересами колониальной политики западных государств, так и вполне понятным желанием ознакомиться с произведением, которому в странах Ближнего и Среднего Востока было придано значение основного источника не только религии, но и права.

В России издания переводов Корана начались с XVIII в. Наиболее ранний из них был сделан П. Посниковым с французского перевода А. дю Рие (A. Du Ryer) и напечатан по распоряжению Петра I в Петербурге в 1716 г. Позднее, в 1787 г., на средства, отпущенные Екатериной II, в Петербурге был издан и арабский текст Корана, подготовленный и снабженный комментариями муллы Осман-Исмаила. Это издание появилось в связи с политикой царизма, стремившегося использовать наряду с христианским миссионерством мусульманское духовенство для укрепления своих позиций в районах распространения ислама. В 1788 г. в Уфе именным повелением Екатерины II было учреждено «Оренбургское

---

<sup>77</sup> А. Крымский. История арабов и арабской литературы, светской и духовной (Корана, фыхха, сунны и пр.). Новое, перераб. изд., ч. I. М., 1911, стр. 197.



Магометанское духовное собрание». Возглавившему это собрание ахуну Мухамет-Джану Гусейнову (Мухаммед-джану Хусейнову) царица «пожаловала» звание муфтия, а затем, в 1793 г., другим указом дозволила ему «покупать порозжия земли у башкирцев на законном основании, и заселять оныя покупаемыми за границею иноверцами, присвоая ему и потомству его право продавать оные...»<sup>78</sup>. Муфтий был одним из крупнейших земельных собственников-крепостников.

Как отметил акад. И. Ю. Крачковский, «предполагая распространять Коран среди мусульманского населения России, Екатерина надеялась использовать его сообразно своим политическим целям и в войне с турками. Отправляя первое издание для библиотеки Геттингенского университета, она писала 6 мая 1788 г. своему корреспонденту, доктору Циммерману, из Царского Села: „Кажется, что для него нет лучше места; прошу вас послать его туда вместе с первым известием, которое вам сообщу о успехах над турками“. Адресату эта мысль была, по-видимому, понятна, и в своем ответе от 29 июля 1788 г. он, между прочим, пишет: „Если сия война (с турками) продолжится таким образом, как принц Нассау ее начал своими гребными судами, то скоро надобно будет напечатать в Петербурге новое издание Алкорана“»<sup>79</sup>.

После этого «екатерининского» издания Коран типографски выпускался в нескольких городах России, в том числе в Казани и Бахчисарае; частично эти издания распространялись в странах Ближнего и Среднего Востока. Но все же дальнейшая работа над переводами Корана продолжала встречать сопротивление со стороны мусульманских духовных кругов.

Особенно много споров и возражений вызвал первый русский перевод Корана, сделанный непосредственно с арабского языка и остающийся до сих пор наиболее точным из изданных на русском языке. Его переводчиком явился видный востоковед Г. С. Саблуков (1804—1880), раньше преподававший в Саратове (был учителем Н. Г. Чернышевского), а затем ставший профессором

<sup>78</sup> Полное собрание законов Российской империи, с 1649 г., т. XXIII. СПб., 1830, № 17099, стр. 399.

<sup>79</sup> Акад. И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. V, 1958, стр. 40—41.

духовной академии в Казани. Последнее, а также православно-полемические моменты, содержащиеся в выпущенном вслед за Кораном (1878) первом выпуске «Примечаний к переводу Корана» (1879; второе издание — Казань, 1898; следующие выпуски этого труда остались неоконченными и не были напечатаны), как и некоторые другие работы Саблукова, естественно, особенно обострили внимание к этому изданию. Не помешало этому и то обстоятельство, что саблуковский перевод исходил во многом из мусульманских толкований Корана. Именно это, с научной точки зрения, остается наиболее слабой стороной перевода<sup>80</sup>.

«За семьдесят лет,— писал акад. И. Ю. Крачковский,— перевод Саблукова, конечно, значительно устарел, его основная установка на понимание текста согласно поздней мусульманской традиции едва ли правильна. Но он не заменен другим, и это одно говорит, какой большой труд не только для своей эпохи Саблуков

---

<sup>80</sup> Нельзя не отметить, что, работая над переводом Корана в течение многих лет, Г. С. Саблуков добился в целом значительных положительных результатов. В то же время он сам не считал свой перевод во всем безупречным. Так, в незавершенной рукописи Саблукова «Заметки о значении некоторых слов в выражениях Корана» (из подготавливавшихся им следующих выпусков «Приложений к переводу Корана») на продолговатом узком листке его рукой написано: «Перевод мой для меня самого остается в некоторых стихах Корана сомнительным относительно верности его: В 45, 21 „для проявления истины“, в других местах некоторых также переведено. Здесь оправдывается перевод следующим за ним предложением, но в прочих, где так же переведено, верно ли? В след. стихе, 22-м, „ман“ значит кажется не *тот*, а *те*, которые» (цитирую по неопубликованной рукописи Г. С. Саблукова, хранящейся у меня.— Л. К). Наиболее удобным из изданий перевода Саблукова является третье (Казань, 1907), где параллельно дан арабский текст Корана. Одновременно с Саблуковым и тоже непосредственно с арабского перевел Коран на русский язык генерал Д. Н. Богуславский (1826—1893), но этот перевод остался неизданным. По отзыву акад. В. Р. Розена, перевод Богуславского «отличается крупными достоинствами и в общем не уступает переводу Саблукова» (И. Ю. Крачковский. Перевод Корана Д. Н. Богуславского.— «Советское востоковедение», III, 1945, стр. 300). Впрочем, большинство мест перевода Богуславского, приведенных акад. Крачковским как ошибочные, на проверку оказались переведены Саблуковым правильно. В наше время новый перевод Корана на русский язык подготовлен акад. И. Ю. Крачковским. Краткий отзыв дан в статье В. И. Беляева и И. Н. Винникова «Памяти академика И. Ю. Крачковского» («Палестинский сборник», вып. I (63), М.— Л., 1954, стр. 100—101).



выполнил»<sup>81</sup>. К этому переводу, с учетом его недостатков, обращаются и авторы большинства советских исламоведческих работ, в том числе и настоящей.

В мусульманской печати России, как мы уже отмечали, возражения встречал, однако, не только перевод Саблукова, но и другие переводы. В числе их был перевод Корана на татарский язык, делавшийся представителями мусульманского богословия буржуазно-реформистского «новометодного», джадидского (джадидистского) направления Мусой Бигеевым и Зияуддином Кемали. Особую резкость полемика вокруг их перевода приняла в 1911—1917 гг. Например, в богословском еженедельнике «Дин ва магишат», органе «старометодников» (кадимистов), в 1912 г. (№ 4) была напечатана статья «Религиозная философия», в которой говорилось: «Мы просим не переводить священного Корана, содержащего в себе столько тайного и премудрого, а если он переведен, то не распространять его». Когда же стало известно, что в Казани, в типографии «Умид», Коран в переводе Бигеева на татарский язык начат печатанием, то, под давлением поступивших от мулл петиций, Оренбургское магометанское духовное собрание вынесло распоряжение, по которому печатание этой книги было приостановлено. И в дальнейшем, несмотря на ожесточенную газетную полемику джадидов и кадимистов, если переводы на татарском языке и печатались, то в замаскированном виде, под покровом его «толкования», как упомянутое «Татарча Кур'ани тафсир» Тухватуллина.

Подобным же образом обстояло дело и с изданием перевода Корана на некоторые другие языки. Так, 12 апреля 1912 г. в газете «Каспий», органе бакинского миллионера-нефтепромышленника Г. З.-А. Тагиева, в «Заметках мусульманина. К переводу Корана» Дагестани указывалось, что «было бы желательно, чтобы мусульманская интеллигенция взялась за это важное дело (перевод Корана на языки русский и „тюркский“, т. е. азербайджанский.— Л. К.), несмотря на все отчаянные крики невежественных мулл, считающих этого рода деяния „кошунством“».

Вопрос о переводах Корана приобрел особую остроту в России в 1911—1912 гг. в связи с важнейшими

---

<sup>81</sup> Акад. И. Ю. Крачковский. Избр. соч., т. V, стр. 128.

политическими событиями, переживаемыми страной. Начавшимся после трехлетнего периода черной реакции (1908—1910) новым революционным подъемом были напуганы как великорусские, так и национальные помещики и буржуазия, и все они искали выгодные для себя идеологические средства воздействия на массы. Поисками этих средств занимались и мусульманские круги — как консервативные (кадимисты), так и либеральные, реформистские (джадиды); политическая платформа последних была не левее кадетской.

«Рабочий-мусульманин быстро и решительно порывает с устаревшими и отжившими традициями и на все, заимствованное извне... накладывает свой отпечаток»; «Рабочий-мусульманин в Закавказье не вырождается, не спивается — он растет и поднимается с низов все выше и выше», — констатировала статья «Мусульманин-рабочий», напечатанная 24 июня 1911 г. в уже цитировавшейся нами газете «В мире мусульманства», пытаясь одновременно и заигрывать с рабочими и «доказать» им жизненность и привлекательность ислама. Рост пролетарского движения беспокоил идеологов ислама; они боялись дальнейшего падения своего влияния на массы. Не случайно в этой же статье содержится призыв поскорее подновить и подправить обветшавшее в исламе. Пока не поздно, писал автор статьи, «нам важнее всего освободить свою религию, ислам, от тех мертвящих форм, в которые она закована, очистить от плевел, которые вплелись в нее... Наша интеллигенция должна помнить, что на полях, на фабриках и заводах миллионы ее темных братьев обрабатывают землю, куют железо и гибнут в непосильной борьбе... Нужна им пища духовная». Переведенный на татарский и некоторые другие восточные языки народов нашей страны Коран (а также его новые толкования) и предлагался проповедниками ислама реформистского типа в качестве такой «пищи». Иначе говоря, вместо хлеба рабочим хотели подсунуть камень...

Идеологов ислама страшило и то, что часть национальной интеллигенции, согласная «с материалистическим пониманием жизни человечества», становится все более сильной, что она пойдет за марксизмом-ленинизмом, по единственно правильному пути. Отмечая это, один из фактических редакторов «В мире мусульман-



ства» А. Г. Датиев писал: «Последователи ислама просыпаются. И я боюсь, что указанная часть нашей интеллигенции отыщет причины этого пробуждения в „классовых противоречиях“ и пойдет навстречу этому пробуждению с теми принципами „классовой борьбы“, с которыми отправляются на любую фабрику, (на) любой завод». Этого, по Датиеву, нельзя было допустить, почему он стал звать идти в народ «с Кораном и шариатом», а не с «Капиталом» Маркса (см. выше). «...Если слова „мусульмане — братья“..., — добавлял Датиев, — страшны для... части мусульманской интеллигенции, то можно легко заменить слово „брат“ приятным их сердцу словом „товарищ“ и сказать себе, что „мусульмане — товарищи“...»<sup>82</sup>

В тесной связи с подобными ухищрениями, направленными на обман трудящихся, находились и споры о новых переводах и толкованиях Корана. Эти споры подогревались стремлением буржуазии стран распространения ислама, заинтересованной в буржуазных реформах, найти им оправдание в Коране. Конституционный образ правления, в частности, согласно новому тафсиру, оправдывался 153-м стихом третьей главы Корана, где между прочим сказано: «и советуйся с ними о делах». Ссылаясь на этот текст, не имеющий никакого отношения к конституции и демократическому строю, еще сравнительно недавно один из богословов писал: «Ислам — это демократия...»<sup>83</sup>.

Попытки приспособить тот или иной текст Корана к политическим или этическим взглядам своего времени, вычитать в нем то, чего он вообще не содержит, возникли давно. Еще в средние века часто один и тот же текст двумя или тремя толкователями понимался и разъяснялся совершенно по-разному. В результате и в среде высшего мусульманского духовенства находились лица, осуждавшие любое толкование Корана, писавшие о нем как о бесполезном занятии. Так, египетский богослов Абдаль-Ваххаб аш-Шарани (ум. в 1565 г.) в своей «Книге рассыпанных жемчужин о сливках наиболее известных

<sup>82</sup> «В мире мусульманства». СПб., № 30, 11 (24) ноября 1911 г.; то же в кн.: Л. Климович. Ислам в царской России. М., 1936, стр. 257—262, 388—389.

<sup>83</sup> Abdelkader Hadj Hamou. L'Islam est-il immuable?, p. 609.

наук» пришел к выводу, что «ни для кого нет никакой пользы в чтении чужого толкования (Корана), кому бы оно ни принадлежало»<sup>84</sup>. В «обоснование» этого скептицизма Абд-аль-Ваххаб, сам немало занимавшийся толкованием Корана, привел следующий хадис, явно сфабрикованный в позднейшее время, когда уже существовали разные толкования Корана:

«Переписал было какой-то человек во времена Омара ибн-аль-Хаттаба список Корана и под каждым стихом написал толкование его. Омар велел его призвать, ударил его кнутом, а затем ножницами разрезал его список (Корана) и сказал ему: „Подобный тебе (человек смеет) рассуждать о смысле слова бога всемогущего и великого?“»<sup>85</sup>.

Мусульманское богословие воспело халифа Омара I и его кнут. В буржуазном исламоведении кнут Омара сравнивался с дубинкой Петра I. А немецкий исследователь, приводя предания о собственноручных расправах этого «праведного» халифа, фальсифицируя историю, писал даже, что «никогда мусульманам не жилось так хорошо, так блестяще, как под кнутом Омара»<sup>86</sup>. Но именно халифы и мусульманское духовенство — «преемники» Омара — никогда не соглашались на то, чтобы верующие самостоятельно, без тафсира, разбирались в Коране. Причину понять не трудно: результаты такого разбора, как мы знаем, не могли быть угодны мусульманскому богословию. Беспристрастное рассмотрение Корана как в средние века, так и в новое время неизбежно приводило к критике этой книги. Именно поэтому тафсир, т. е. богословское толкование Корана, и после высказываний Абд-аль-Ваххаба продолжал существовать при поддержке господствующих классов. Широко распространен он в исламе и в наши дни.

Не случайно и в буржуазно-помещичьей Турции задача нового истолкования Корана была выдвинута в числе важнейших целей богословского факультета Стамбульского университета. Этот факультет был открыт в

<sup>84</sup> А. Э. Шмидт. Абд-аль Ваххаб-аш-Шараний и его Книга распыленных жемчужин (в дальнейшем: Аш-Шарани). СПб., 1914, приложение, арабский текст — стр. 3, перевод — стр. 03.

<sup>85</sup> Аш-Шарани, арабский текст — стр. 5, перевод — стр. 07.

<sup>86</sup> E. Sachau. Über den zweiten Chalifen Omar. Ein Charakterbild aus der ältesten Geschichte des Islams. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XV, 1902, S. 299.



1924 г., после упразднения халифата. «Что наиболее важно,— указывалось в докладе специальной комиссии этого факультета,— это не перевод Корана на турецкий язык и не изложение его в стихах. Самым существенным является новое толкование его понятий и предписаний и их переоценка. Если не пересмотреть содержание этой книги с научной точки зрения,— невольно признавали авторы доклада,— нет возможности что-либо понять в ней».

Цель приспособления обветшавших религиозных учений и догматов Корана к требованиям буржуазного общества преследуют, в конечном счете, и все те новые толкования этой книги, которые во множестве появляются до сих пор в капиталистических странах. Они, между прочим, касаются и вопросов понимания красочно описанных в Коране прелестей рая и ужасов ада. Рай и ад Корана, согласно таким истолкованиям,— иносказания, передающие переживания «души». Но, конечно, по существу эти новые интерпретации ничего не меняют. В данном случае они оставляют неприкосновенной веру в то, что у человека якобы есть какой-то нематериальный двойник — «душа». Иначе говоря, авторы подновленных версий стремятся сохранить одно из заблуждений, возникших на заре человеческой истории, когда люди были подавлены борьбой с властвовавшими над ними силами природы, не имели сколько-нибудь достоверных знаний о психической деятельности и слепо верили, что явлениями окружающего их мира управляют какие-то сверхъестественные существа, духи.

Представление об Аллахе как едином божестве, творце мира, которому обязано и от которого зависит все происходящее в природе и в жизни людей, возникло в период формирования у арабов классовых отношений. Это представление утвердилось в сознании людей как фантастическая «копия единого восточного деспота» (Ф. Энгельс, см. выше) и мирилось с сохранившимися в исламе примитивными пережитками верований, по которым бог — существо, имеющее антропоморфные черты. Подобное изображение Аллаха соответствовало интересам господствующих классов халифата и других феодальных и феодально-теократических монархий. При помощи таких представлений обожествлялась власть халифов и султанов, они именовались «тенью бога на земле его».

Освобождение от религиозных пережитков — дело длительное, особенно в странах господства капитала, где есть питающие религию источники, где сильны ее социальные корни, где религию поддерживают господствующие эксплуататорские классы, видящие в ней выгодное им идейное орудие. Но в условиях нового времени, когда халифат отошел в прошлое и в большинстве стран распространения ислама установились республиканские порядки, когда поднялись политическая активность масс, их культура и общественное самосознание, развиваются наука и техника, религиозные представления средневековья терпят крах. Поэтому многие из современных идеологов ислама и пытаются «обновить» представления об Аллахе, хотя они обращаются для этого прежде всего опять-таки к тому же Корану.

Власть монополистического капитала безлика. И как бы отражая ее, богословы наших дней в буржуазных странах на первый план выдвигают тексты Корана, по-видимому, содержащие следы религиозно-философских (гностических) влияний (24, 35: «бог есть свет небес и земли»), а большинство других мест толкуют как аллегории. 35-й стих 24-й главы, где об Аллахе говорится как о чем-то безличном, хотя и охватывающем все существующее, приводится теперь как своего рода девиз многих богословских статей. Это можно видеть, например, в заголовке работы С. Вахидуддина «Коран в молитве», напечатанной в мусульманском журнале «Islamic Review»<sup>87</sup>. В этих же целях мусульманские теологи обращаются к текстам пантеистического характера, т. е. к положениям, отождествляющим природу и бога, заимствуя их у средневековых мистиков-суфиев (см. гл. III, 3).

И хотя наш век выявил полную несостоятельность стремления богословов подчинить науку религии, они не оставляют попыток приспособиться к науке. Ради этого они извращают добытые наукой данные об окружающем нас мире, вновь отстаивая догмат о несотворенности Корана, стремятся отождествить бога и природу, пишут о

<sup>87</sup> Dr. S. Vahiduddin. The Qur'an on prayer.— «The Islamic Review», XLIV, 1956, № 1, p. 5. Этот же стих Корана на арабском языке и в английском переводе дан в заголовках и других «программных» статей этого журнала за следующие годы. Журнал «Islamic Review» основан более 45 лет назад по инициативе главы мусульманской секты ахмедийя, прославлявшего «благожелательность британского управления» в Индии.



непознаваемости мира, прибегают к разным формам философского идеализма. Но у богословов и теперь нет сколько-нибудь убедительных доводов в пользу «научности» Корана или «непротиворечивости» ислама и науки, кроме желания найти более действенные средства для искусственного подогревания религиозных чувств.

Характерна в этом смысле, например, статья Хаммуда Гораба о теории присвоения аль-Аш'ари, опубликованная в 1955 г. в редактируемом им трехмесячнике «The Islamic Quarterly», издаваемом в Лондоне «Исламским культурным центром». «Я сознаюсь,— пишет ее автор,— что я симпатизирую разрешению вопроса у аль-Аш'ари, несмотря на слабость его доказательства, ибо если мы верим, как думал аль-Аш'ари, что мы ничего не создали и что наша способность в приобретении труда не остается, но что мы всегда в каждом труде нуждаемся в помощи бога, то наше религиозное чувство возрастает; в то время как теория мутазилитов заставляет нас чувствовать, что мы творцы и не зависим от бога». Последнего же автор более всего боится.

Стремление во что бы то ни стало принизить созидательную ценность труда человека, народа — основное в статье современного богослова. Ее автор даже не в силах скрыть своего намерения. «Возможно,— пишет он, пропагандируя теорию касба,— это обедняет (гоб — буквально «грабит») человека в реальности его выбора, но это может ослабить разрешение вопроса Ибн-Рошдом (Аверроэс, 1126—1198.— Л. К.), по которому человек свободен в выборе, но ограничен обстоятельствами»<sup>88</sup>.

Итак, борьба со свободомыслием и наукой сейчас объявляется главным, она заставляет современных богословов мириться и со средневековой казуистикой и с допущениями, неправильность и абсурдность которых была доказана еще в средние века, в том числе знаменитым философом Ибн-Рошдом и Насираддином Туси.

С этой стороны интересно рассмотреть и доклад пакистанского философа К. М. Джамиля «Философия и религия», сделанный в секции философии религии Четвертого Пакистанского философского конгресса в Дакке в феврале 1957 г. Опираясь на 103-й стих шестой главы

---

<sup>88</sup> Hammouda G h o r a b a. Al-Ash'ari's Theory of Acquisition (Al-Kasb).—«The Islamic Quarterly», vol. II, London, 1955, № 1, p. 7—8.

Корана — «взоры не постигают его (бога), но он постигает взоры», Джамиль пытается возродить давно опровергнутое мнение о непознаваемости мира и недостаточности человеческих чувств для восприятия мира в его целостности и т. д. Исходя из этого неправильного положения, он восхваляет мусульманских мистиков-маджзубов и людей других степеней «святости», якобы «непревзойденных» в познании недоступных философам областей «сверхъестественного». Повторяя и защищая старые теории мистиков, по которым высшее знание достигается путем «внутреннего созерцания», «чуда», Джамиль во многом повторяет теории новейших западноевропейских и американских философов-реакционеров.

«Теории» непознаваемости мира и недостаточности человеческих чувств отражают в эпоху империализма страх эксплуататорских классов за свое будущее, стремление отвлечь массы от стоящих перед ними основных общественных проблем. Не случайно и в докладе «Философия и религия» призывы к примирению науки с религией сопряжены со стремлением «освободить человечество от все возрастающего влияния материализма»<sup>89</sup>.

Духу подобных богословских и философских (точнее — теософских) работ вполне соответствуют новые переводы Корана на английский и немецкий языки, в частности подготовленные и субсидированные представителями одной из современных мусульманских сект — ахмедийцев<sup>90</sup>. При этом один из английских мистически настроенных переводчиков или, вернее, интерпретаторов отказался принять во внимание результаты исследования Корана даже в западноевропейском исламоведении. Он «обосновал» такой подход звучной, но бессодержа-

---

<sup>89</sup> K. M. Jamil. *Philosophy and Religion*. Forth Pakistan Philosophical Congress. Section: Philosophy of Religion. Dacca. February 1957, p. 10, 14.

<sup>90</sup> См., например, «Der Koran, arabisch-deutsch. Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Maulana Sadr-ud-Din». Berlin, 1939 (новое издание — 1960). По сообщению немецкой печати, в подготовке книги участвовал, помимо мауланы Садруддина, доктора Мансура, имама берлинской мечети доктора С. Назир-уль-ислама и доктора С. М. Абдуллаха, также некий «неназванный немец» (W. Björkman и п. Рец. в «Die Welt des Islams», Berlin, Bd. XXII, 1940, S. 156).

С 1957 г. английский перевод Корана с параллельным арабским текстом публикуется в выходящем в Карачи религиозном двухнедельнике «Al-Islam».



тельной фразой, что мол исходить из требований научной критики — это все равно, что стремиться «измерить океан пророческого вдохновения наперстком скучного анализа»<sup>91</sup>. Подобный довод близок задаче возвеличения культа пророка Мухаммеда, т. е. соображению, не имеющему отношения к науке, но понятному у проф. Арберри, пишущего о себе как об «ученом христианине», желающем «вновь открыть насущные истины», якобы содержащиеся в суфизме — мусульманском мистицизме<sup>92</sup>.

Готовностью представителей буржуазной науки всячески способствовать дальнейшим реформам в исламе для сохранения его в подновленном виде в качестве выгодного колонизаторам орудия объясняется и то, что в органах западноевропейского исламоведения все чаще появляются призывы к мусульманским организациям «критически» отнестись к средневековым «ценностям» ислама. Решение такой задачи, в частности, не раз возлагалось на богословский факультет Анкарского университета, открытый в начале 1949 г. «Если богословский факультет в Анкаре на основе исследования источников предоставит место историческому критицизму, то это будет большой выгодой для ислама, и Турция смогла бы вернуться к вновь сформулированному шариату»<sup>93</sup>, т. е. создать мусульманское законодательство, отражающее уже не феодальные, а буржуазные интересы.

В целях приспособления к современным условиям и для обмана масс перед богословским факультетом Анкарского университета была выдвинута также задача «устраивать очную ставку духовных ценностей ислама с современными науками...»<sup>94</sup>. Эта затея не нова, и смысл ее ясен. Демонстрации «примирения» религии с наукой, т. е. фальсификация науки, не раз уже предпринимались и христианской теологией, на пример которой, кстати, ссылается автор цитируемой статьи. Церковь неоднократно в наши дни проводила такие «демонстрации» в целях борьбы с наукой, ибо успехи подлинного знания,

---

<sup>91</sup> A. J. Arberry. *The Koran Interpreted*, II, p. 15.

<sup>92</sup> См. A. J. Arberry. *Sufism. An Account of Mystics of Islam*. London, 1950, p. 134.

<sup>93</sup> G. Jäschke. *Eine islamische Reformation in der Türkei? — «Die Welt des Islams»*. N. S., Vol. III, 1954, № 3—4, S. 274.

<sup>94</sup> Fr. Taeschner. *Рец. в «Die Welt des Islams»*, N. S., Vol. II, 1953, № 4, S. 305.

научно-материалистического мировоззрения не могут не подрывать основ всякой религии как антинаучной идеологии.

В наш век — эпоху развала колониальной системы и всеобщего подъема политической активности масс — современным мусульманским богословам и буржуазным востоковедам становится все труднее проводить в жизнь свои намерения подновить, оживить Коран и ислам в целом. На зарубежном Востоке, в странах распространения ислама, особенно в тех из них, которые добились политической независимости и активно борются за мир и прогресс, поднялись и все более крепнут силы, ведущие борьбу против бесправия, рутины и косности. Времена, когда считалось, что знание Корана — высшая добродетель и признак всесторонней образованности, прошли и никогда не вернутся. Очень интересны в этом смысле наблюдения, сделанные чехословацкими путешественниками инженерами И. Ганзелкой и М. Зикмундом, посетившими Ливию в 1947 г. В этой стране (в 1951 г. Ливия добилась государственной независимости), как писали Ганзелка и Зикмунд, «появились рядовые мусульмане, которые осмелились мысленно посягнуть, пусть только в кругу близких друзей, на нерушимые догмы Корана. Эти люди ослеплены красотой мечты о новой Триполитании, в которой не будет неграмотных, школ хватит на всех, не будет ни одного „хаули“ (т. е. ни одной женщины, надевающей ритуальное покрывало, род чачвана, паранджи. — Л. К.). Эти молодые арабы еще только привыкают к огромному перевороту в своем мышлении, но они уже приводят его в порядок и начинают искать пути к осуществлению своих грез»<sup>95</sup>. Рассуждения этих людей, как отмечают чехословацкие путешественники, во многом весьма трезвы. «Нам не нужны люди, знающие наизусть Коран, — не раз слышали мы негодующую критику из уст восемнадцатилетнего Салима Шатани. — Нам не хватает врачей, инженеров, строителей, агрономов. Мы умеем ездить на автомобилях, но не умеем производить их. Мы умеем повернуть выключатель, но не знаем, почему зажигается электрическая лампочка. Нам нужны учителя, которые вместо Корана рассказали бы нам о

---

<sup>95</sup> И. Ганзелка и М. Зикмунд. Африка грёз и действительности, т. I. М., ИЛ, 1956, стр. 83.



демократических конституциях или о технике производства цветного фильма...»<sup>96</sup>.

Есть страны зарубежного Востока, где эти смелые голоса более многочисленны и звучат еще сильнее.

В трудах отдельных прогрессивных литераторов Ближнего Востока о Коране говорится уже не как о чем-то вневременном, «несотворенном», а как о сочинении, представляющем определенную эпоху арабской литературы и письменности, наряду с другими ее произведениями. Для все большего числа людей становится ясным, что только на основе передовых научных знаний, а не религиозных догматов и учений, изложенных в Коране, Библии и других книгах, выдававшихся их проповедниками за священные, а на деле отражающих ошибочные взгляды и представления древних людей о природе и обществе,—возможно правильно оценить прошлое, настоящее и будущее человечества, наиболее полно использовать богатства природы на благо людей.

Трезвая критическая оценка учений и догматов, изложенных в Коране и других религиозных сочинениях, помогает многим людям понять их нелогичность и антинаучность, успешно преодолевать религиозные пережитки. Значительный интерес в этом отношении представляют признания и статьи бывших духовных лиц, порвавших с исламом, как и со всякой религией. В Советском Союзе, где церковь отделена от государства, а школа от церкви и за всеми гражданами обеспечена подлинная свобода совести, эти лица получили возможность высказывать свои взгляды в печати, лекциях, кино, по радио и телевидению.

Так, бывший ахун Аббаз Алеуллы, потративший многие годы на изучение Корана и его толкований, учившийся в четырех среднеазиатских медресе, рассказывая о том, как он разуверился в истинности «священных писаний», говорит: «Разве здравомыслящий человек согласится, например, с такой мусульманской догмой, как „предопределение“, согласно которой судьба и поступки каждого правоверного заранее предопределены аллахом, иначе говоря, бедный должен оставаться бедным, богатый — богатым, несчастный — несчастным и т. д.? Или разве может честный человек согласиться с тем, что ради

---

<sup>96</sup> И. Ганзелка и М. Зикмунд. Указ. соч., т. I, стр. 80.

распространения ислама правоверный должен поработать и даже уничтожать людей другой веры? А ведь именно к этому призывают догматы мусульманства» («Советская Кара-Калпакия», Нукус, 26 июля 1959 г.).

Другой бывший священнослужитель — эфенди (мулла) Хамид Батчаев из Архыза (Карачаево-Черкесская автономная область), критикуя учение Корана о предопределении, указывает, что, согласно этому учению, человек ничего не в силах изменить. «Если верить этому, — продолжает он, — то и мой отказ от религиозных убеждений тоже предопределен самим аллахом. Но если бы аллах существовал, то вряд ли он совратил бы меня в неверие в его же силы. В том-то и дело, что никакого аллаха и никакой другой сверхъестественной силы не существует... Не аллах, не какая-то непостижимая сила, а сам человек сделал мощные машины, построил фабрики и заводы, проник в тайны атома, создал искусственные спутники Земли, искусственную планету, доставил на Луну вымпел СССР, сфотографировал невидимую сторону Луны, успешно запустил космический корабль и готовится к путешествиям на другие планеты солнечной системы» («Ленинское знамя», Черкесск, 3 июня 1960 г.). Ислам, как и всякая религия, отступает перед голосом разума и знания. Догматы и учения Корана исторически ограничены, а выраженные в них положения несовместимы с наукой и прогрессом.



---

---

## Глава третья

### СУННИЗМ И ШИИЗМ. СЕКТЫ ИСЛАМА. СУФИЗМ

#### 1

Подобно буддизму и христианству, ислам распадается на ряд направлений, сект и толков. Истоки, а частью и оформление многих из них относятся к периоду раннего средневековья. Их возникновение, как правило, было вызвано противоречиями, существовавшими в экономической и политической жизни халифата.

Еще в начальном исламе, в мединской общине мусульман-ханифов имелись разногласия, проявившиеся, например, в устройстве бедняками крытой мечети, где они укрывались во время дождей и стужи (см. гл. I). То, что людей, построивших такой храм, Коран объявил «лжецами», желающими произвести «разрыв среди верующих», свидетельствует о глубоких противоречиях, которые разделяли авторов Корана и этих людей.

С образованием халифата и особенно с обращением в ислам людей, принадлежавших к разным племенам и народам, политические и экономические разногласия, существовавшие в мусульманской общине, все более осложнялись. В условиях средневековья, при господстве религиозной идеологии, эти противоречия часто выражались в форме религиозных споров, принимали характер «раскола» в исламе, сектантских течений и «ересей». «Правоверным», как правило, оказывалось направление, которого держались стоявшие у власти круги во главе с халифом. Установления этого направления освящали существующий правопорядок, тем самым укрепляя феодальный базис.

Таким ортодоксальным направлением в исламе, имеющим и до настоящего времени наибольшее число по-

следователей, являлся суннизм (от арабского «сунна» — обычай, предание).

Но и отдельные «ереси» и сектантские течения в условиях средневековья получали широкое распространение, а иногда становились официальной идеологией правящих кругов крупных феодальных государств. В последнем случае они теряли характер преследуемой секты, или «ереси», и получали значение нового направления ислама. Так было, например, с шиизмом, являющимся сейчас вторым по численности приверженцев направлением ислама.

История наиболее старых направлений ислама связана в своих истоках с политической борьбой в халифате в первое столетие его существования. Так, к этому времени восходит направление хариджитов (от арабского глагола «хараджа» — выйти, восстать), последователями которого были сторонники одной из политических групп раннего халифата. Их политические взгляды наложили отпечаток и на позднейшие учения хариджитов, их сект и толков.

Выражая недовольство широких слоев населения Ирака и Западного Ирана, вызванное нетерпимым гнетом омейядских халифов, правивших в Дамаске, хариджиты выдвигали лозунги, направленные против самодержавия этих халифов. По учению хариджитов, халифом может быть каждый мусульманин, в том числе несвободный, т. е. раб, не курейшит и вообще не араб. Тем самым хариджиты отвергали мусульманское ортодоксальное предание (сунну), учившее в угоду халифам Омейядам, что халиф должен происходить из арабского племени курейш и быть избранным. Это предание, кстати, вообще находилось в противоречии с жизнью. Ведь уже практика первого столетия халифата показала, что выборы халифа являлись чистой формальностью: халиф приходил к власти или как наследственный преемник, ставленник влиятельной политической группы, или в результате дворцового переворота — как креатура захватившей власть политической группы.

Вопреки фактам истории, применяясь к требованиям нового времени, некоторые апологеты современного ислама пытаются найти в прошлом оправдание республиканского строя, существующего теперь в таких странах, как Турция и Пакистан, и выдают халифат за «респуб-



лику», а халифов, начиная с Абу-Бекра и Омара,— за ее «президентов», пришедших к власти... «на основе демократических выборов». Но идти против очевидности — значит рано или поздно поставить себя в неловкое положение. Не этим ли объясняется и то, что даже в органах буржуазного востоковедения, обычно поддерживающих модернизаторские течения в исламе, такие взгляды стали подвергаться критике. Так, английский исследователь Б. Льюис выявил историческую несостоятельность статьи на тему «Омар, второй президент Исламской республики», появившейся в одной турецкой газете. Льюис заметил, что не только второй, но уже и «первый халиф... Абу-Бекр был избран путем, который, согласно нашей точке зрения, может быть назван *coup d'état* (т. е. государственным переворотом.— Л. К.). Второй, Омар, просто принял на себя власть *de facto*, вероятно, по предназначению своего предшественника»<sup>1</sup>.

Если исходить из фактов истории, то не приходится удивляться тому, что существовавший в халифате гнет привел к широкой популярности (как среди ряда арабских племен, так и особенно среди неарабского населения) лозунгов, вроде «Нет халифа иначе, как по воле бога и по воле народа», направленных против господства правивших в Дамаске Омейядов. В конце VII и в VIII в. в Ираке, Северной Африке и некоторых других областях халифата такие хариджитские призывы воспринимались и некоторыми возникшими в то время антихалифатскими народными движениями. Из-за этих лозунгов и сами движения получают религиозную окраску, к которой, однако, неправомерно сводить их социальную сущность.

---

<sup>1</sup> B. Lewis. The Concept of an Islamic Republic.— «Die Welt des Islams», N. S., Vol. IV, 1955, № 1, S. 7. Не лишним будет также напомнить, что в нашей стране, в годы гражданской войны, боровшийся против молодой Советской республики «великий визирь и главнокомандующий» контрреволюционного правительства, созданного в ауле Ведено Узуном-хаджи под названием «Северокавказское эмирство», писал 9 декабря 1919 г. в официальном документе, направленном в Грузию: «...в стране мусульманской не может быть республики, так как по существу нашей священной книги наличие халифата необходимо, ибо отрицание его — это есть отрицание пророка, отрицание же пророка это бы значило не что иное, как отрицание наличия бога... Мы добиваемся шариатской монархии» (см. Приложения к книге А. Тахо Годи «Революция и контрреволюция в Дагестане», изд. 2, Махачкала, 1927, стр. 226—227).

По-своему толкуя Коран (см. гл. II, 1) и многие установления ислама, хариджиты постепенно создали свою особую религиозную доктрину и отошли от оформлявшегося примерно в то же время суннитского ислама в качестве особого направления, в котором затем возникли свои толки и секты. Из первых четырех «праведных» халифов суннитского ислама хариджиты признают только двух — Абу-Бекра и Омара; Осман, по их мнению, убит справедливо, а Али утратил права на халифат, согласившись на перемирие и третейский суд с омейядом Муавией, жестоко мстившим за смерть Османа. Убийцей халифа Али, учинившего в 658 г. жестокий разгром хариджитских отрядов при Нахраване (Западный Иран), был хариджит. Муавия, захвативший престол халифа еще в 660 г., до убийства Али, стал основателем Омейядского халифата (661—750) с центром в Дамаске, против гнета которого выступали хариджиты. Последователи хариджизма и его толков теперь живут главным образом в некоторых княжествах Аравии (особенно в Омане), а также в Восточной и Северной Африке, где они именуются ибадитами, или абадитами.

Много общего с хариджитами было в период начальной истории халифата и у шиитов. Сторонники этой группы составляли политическую оппозицию феодальной знати Ирака против омейядских халифов и поддерживавших их кругов Сирии. В своих интересах шииты, подобно хариджитам (хотя последние с ними враждовали), использовали недовольство халифами Омейядами, возникшее у кочевых и оседлых арабов Ирака и Аравии, а также, позднее, среди завоеванных арабами африканских (берберских) и иранских народов.

Ставленниками политической группы, к которой восходит ранний шиизм, являлись халиф Али и его сыновья Хасан и Хусейн, а противниками — приверженцы старинного рода Мекки, рода омейи. Фракционные интересы, лежавшие в основе этой борьбы, были настолько яркими, что дали затем название самому направлению ислама: слово «шииты» происходит от арабского «ши'а», что значит политическая группа, партия<sup>2</sup>. А один из

---

<sup>2</sup> Первоначально слово «ши'а» прилагалось к последователям обеих враждовавших политических групп, каждая из которых, обосновывая правомочность своих требований, опиралась на пример прош-



эпизодов политической борьбы шиитов за престол халифа стал поводом к установлению в исламе траурного праздника, известного у европейцев под названием «шахсей-вахсей» (см. гл. IV, 1).

Разница между учениями суннитов и шиитов состоит в основном в том, что шииты отвергают как узурпаторов халифов, которые, согласно суннитскому преданию, пришли к власти на основе согласия (иджмы) общины верующих. Шииты считают, что из первых четырех халифов имел право на звание «эмир аль-му'минин» (повелителя верующих) только халиф Али, а также его потомки, так называемые «имамы», якобы происходящие по прямой линии от пророка Мухаммеда. Халифа Али, правившего в 656—661 гг. и признаваемого суннитами в качестве «праведного», некоторые шииты обожествляют, ставят выше Мухаммеда. Согласно одной шиитской легенде, бог как-то сказал Мухаммеду: «...Если бы не ты, я не создал бы небес, но если бы не Али, я не создал бы тебя».

По представлениям шиитов, то, что посланником Аллаха стал Мухаммед, а не Али, произошло случайно, по ошибке посланного с неба ангела Джебраиля. Мухаммед, как учат последователи шиитской секты гурабийя, походил-де на Али больше, чем ворон на ворона муха на муху. И Джебраиль, прибывший с откровением к Али, перепутал их, принял за Али Мухаммеда и передал ему откровение. Этот пример лишний раз подтверждает, что религиозные представления покоятся на фантастическом извращении действительности, на вымыслах<sup>3</sup>.

---

лого, на предания о начальном исламе. Понятие «сунниты» в смысле последователи направления в исламе, так же как и «шииты», более позднее.

<sup>3</sup> Среди мусульманских течений известны и такие, представители которых полагают, что «божество, стоящее во главе всего, есть Али, который послал к людям в качестве пророка Мухаммеда, поручив ему призвать к нему, Али-богу, человечество, но Мухаммед сделал людей своими последователями, не исполнив повеления пославшего, а потому Мухаммед подлежит всяческому осуждению (сектанты замийя)» (А. А. Семенов. Исмаилитская ода, посвященная воплощению Али-бога.— «Иран», т. II, Л., 1928, стр. 6). Такие течения, как и связанный с ними культ Али, имеют длительную историю, на что не раз обращалось внимание. В частности, отмечалось, что известный арабо-испанский философ, поэт и богослов Ибн-Хазм (994—1064), в зрелые годы ставший последователем захиритского толка ислама, приводил свидетельства многих представителей разных течений, которые «говорили о божестве, кроме Аллаха».

Двенадцатый шиитский имам, по верованиям шиитов, «скрылся» в конце IX в. Он стал махди — «руководимым» богом, благонаправленным, мессией ислама. Грядущее появление махди, согласно учению шиитов, наполнит правдой землю, пораженную несправедливостью, будет началом «золотого века» ислама.

Учение о махди прививает людям неправильный взгляд на будущее человечества, призывает к пассивному созерцанию, к бездействию в ожидании того времени, когда «придет махди», который будто бы установит справедливый социальный строй.

Учение о махди в шиизме играет роль, подобную по своей социальной сущности суннитскому догмату о предопределении. И то и другое пронизано принижаящими человека чувствами фаталистической обреченности. Человек, по этому учению, не кузнец своего счастья; ему остается лишь безропотно ожидать помощи «потусторонних» сил — времени, когда явится махди.

Суннитская традиция также знает веру в махди, хотя в ее богословском обосновании и есть отличия от шиизма. Во многом учение о махди и у суннитов и у шиитов близко к иудейскому и христианскому средневековому представлению о мессии как божественном «спасителе», которому будто бы суждено избавить людей от социального гнета. Видимо, для борьбы с возможностью использования идеи махди в антиправительственных целях прозвище «махди» иногда принимали на себя и халифы, например первый, третий и четвертый из династии Аббасидов (750—1258). Однако появлялись и другие лица, объявлявшие себя махди. В числе таких махди — Обейдаллах, основатель династии Фатимидов (X в.), и Мухаммед ибн-Тумарт, основатель династии Альмохадов, установившей в XII в. свое господство в Северной Африке (Марокко) и Южной Испании. В XIV в., во время народного восстания сербедаров в Хорасане, ожидание пришествия махди было столь велико, что в Сабзеваре на базаре постоянно держали оседланную белую лошадь; она, как полагали, могла понадобиться махди при его внезапном появлении <sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Вера в махди окрашивала отдельные движения и в сравнительно недавнее время. Были случаи, когда махди называли даже лиц, возглавлявших народные движения, направленные против европейских колонизаторов. Это имело место, например, в восстании мах-



В суннитской среде нередко критиковали учение о махди. Так, выдающийся арабский поэт аль-Мутанабби (915—965), один из предшественников Абу-ль-Ала аль-Ма'арри, писал, что «время уж неоднократно повторяет нам это обещание (о появлении махди. — Л. К.) и все-таки обманывает...»<sup>5</sup>.

Поскольку шиитское вероучение разрабатывалось при господстве суннитского направления ислама, когда всякое инакомыслие преследовалось, в шиизме и в некоторых его сектах (например, в исмаилизме) получает широкое распространение и такое установление, как та к ы й я. Это — одобряемое верой разрешение скрывать свои действительные религиозные и политические убеждения, если их обнаружение может оказаться опасным. Конечно, такая доктрина могла возникнуть лишь у людей, живших в обстановке отсутствия свободы совести,

---

дистов в Судане в конце XIX в. В царской России махди объявляли себя лица, в религиозной форме выражавшие протест крестьянства против национального гнета и тех ужасов, которые нес ему капитализм. Махди назвал себя, например, башкир Чувашев, выступивший в Уфе вместе со своим «апостолом» Абдаловым в неурожайном 1888 г.; вскоре там же оба они были отданы под суд.

Вопрос о социальной сущности махдистских движений, как и вообще «религиозных восстаний магометанского мира, особенно в Африке», был освещен Ф. Энгельсом. «Ислам, — писал он, — это религия, приспособленная для жителей Востока, особенно для арабов, т. е., с одной стороны, для горожан, занимающихся торговлей и промыслами, а с другой — для кочевников-бедуинов. Но в этом лежит зародыш периодически повторяющихся столкновений. Горожане богатеют, предаются роскоши, проявляют небрежность в соблюдении „законов“. Бедуины же бедны, а вследствие бедности держатся строгих нравов и смотрят на эти богатства и на эти наслаждения с завистью и с возжеланием. Тогда они объединяются под предводительством какого-нибудь пророка, махди, чтобы наказать изменников, восстановить почтение к обрядам и к истинной вере и в качестве возмездия присвоить себе богатства отступников. Лет через сто они, естественно, оказываются точно в таком же положении, в каком были те отступники; необходимо новое очищение веры, подымается новый махди, игра начинается сначала. Так шло дело со времен завоевательных походов африканских Альморавидов и Альмогадов в Испанию до последнего махди из Хартума, который с таким успехом сопротивлялся англичанам. Так же или почти так же обстояло дело с восстаниями в Персии и в других магометанских странах. При религиозном облачении все это — движения, вытекающие из экономических причин; но, даже одержав победу, они оставляют неприкосновенными прежние экономические условия» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 410, прим.).

<sup>5</sup> Цит. по И. Ю. Крачковскому (Избр. соч., т. II, 1956, стр. 75).

при терроре и подавлении всякой вольной мысли. В своем происхождении это «разрешение» восходит к 108-му стиху 16-й главы Корана, отражающему, по-видимому, тот период в жизни начальной общины мусульман, когда ее членам приходилось испытывать гонения со стороны защитников древнеарабских культов. В этих условиях всех, кто примыкал к мусульманам, а затем под давлением политических противников отходил к старому культу, успокаивали, им говорили: «гнев бога... не над теми, которые приневолены будут» к отречению от веры в бога, «тогда как сердца их тверды к вере».

Таким образом, это «разрешение» появилось как тактическая мера. Но, будучи зафиксировано в Коране, оно дало повод к возникновению особого религиозного положения шиитского ислама, имеющего в настоящее время отрицательное значение. Ибо постепенно это «разрешение» стало одним из источников морального разложения верующих, как бы официальной санкцией двурушничества и лицемерия. Характерно, что и в средние века это «разрешение» не раз вызывало споры. Например, вопрос о таком же поднимался во время религиозного диспута, устроенного иранским шахом Надиром в его ставке в Неджефе в 1743 г. между представителями шиизма и суннизма. Ведь никогда не было известно, высказывал ли представитель шиизма свой действительный взгляд или под влиянием неблагоприятных для него условий пользуется такойей. В последнем случае диспут по существу превращался бы в комедию<sup>6</sup>.

В X—XII вв. шиизм получил значение государственной религии в Египте и других местах, где установилась власть фатимидских халифов. В то же время он распространяется в Иране, куда был занесен еще в VIII в. арабскими переселенцами в Кум. Шиитами называет

---

<sup>6</sup> Красноречивое свидетельство мусульманского духовного лица, участника этого диспута, опубликовано в статье А. Э. Шмидта «Из истории суннитско-шиитских отношений» (сб. «В. В. Бартольд и туркестанские друзья, ученики и почитатели». Ташкент, 1927, стр. 69—107). Вопросы этого диспута (или съезда) освещены также в рукописи «Венец летописей» («Тадж ат-таварих») Мухаммеда Шарифа бен Мухаммед Наки, составленной в 1800 г. по поручению бухарского эмира Хайдара. Описана в Собрании восточных рукописей АН УзССР, т. 1. (Ташкент, 1952, стр. 85).



историк ат-Табари и некоторых участников антиомейядского движения Абу-Муслима в Средней Азии и Хорасане (середина VIII в.).

Как направление, оппозиционное суннизму, т. е. официальной идеологии халифов и их наместников, угнетавших народы Ирана, шиизм придает религиозную окраску широкому антиарабскому течению в области иранской культуры, которое называли *шу'убийя*.

В шиизме находят выражения и сепаратистские по отношению к арабам стремления феодальной знати Ирана, связанные с традициями древнеиранской аристократии. Как известно, в древнем Иране существовало великодержавное теократическое учение, по которому все шахи Ирана являлись обладателями передающегося по наследству «фарра» — божественной благодати. Когда Иран был завоеван Александром Македонским, в жреческой и аристократической среде Ирана получила начало его фальсифицированная биография, по которой он сын не македонского царя Филиппа, а иранского царя Дария II, т. е. носитель «фарра», законный наследник иранского престола, а не его захватчик. Еще раньше, после завоевания Александром Македонским Египта, возникло учение, согласно которому он не сын македонского царя Филиппа, а сын египетского жреца Нектанеба, потомка древнеегипетских фараонов. Подобно этому, хотя и в других исторических условиях, уже в IX в. в Иране появляется предание, будто почитаемый шиитами Хусейн, сын халифа Али, был женат на дочери последнего сасанидского царя Ирана Йездегерда. Исходя из этого предания, все шиитские имамы, начиная с сына Хусейна от дочери Йездегерда, как бы становились преемниками не только имамата Али, но также наследниками древнеиранских шахов и присущей им «божественной благодати».

Подобные иранские влияния отразились и на шиитской «иконографии»: Али, его сыновья и шиитские имамы изображаются с нимбом, т. е. с сиянием вокруг головы, как в древнем Иране рисовали «божественную благодать» (фарр) его государей. Главнейшие святыни шиизма в Иране были установлены в таких местах, как Кум и Сабзевар, близ которых находились святилища доисламских культов. Мусульманские мавзолеи, строившиеся в этих местах, имели много общего с древнеиран-

скими зороастрийскими храмами огня. С влиянием индийско-иранских учений о переселении душ, по-видимому, связано и разработанное в шиитском исламе, получившем распространение в Иране, учение о «божественной душе», воплощающейся последовательно — по наследству — в двенадцати имамах, начиная с халифа Али. Из них последний — Мухаммед Мунтазар, т. е. «Ожидаемый», «скрытый имам».

Таким образом, культ шиитских имамов приспособлялся к условиям Ирана и интересам стремившихся к неограниченной власти иранских феодалов. Но шиитские лозунги не раз подхватывали и более широкие общественные круги Ирана, Ирака и соседних стран, в том числе участники движений крестьян, ремесленников и городской бедноты, направленных против феодального гнета и господства аббасидских и других иноземных правителей. В религиозной окраске, которую получают эти движения, иногда много общего и с оппозиционными суннитскому исламу сектантскими и мистическими учениями. Не случайно в суннитской литературе, осуждающей антифеодальные движения, содержится хула в адрес сторонников таких мусульманских сект и течений, подчас отождествляемых с шиизмом. Например, это мы находим в «Книге о правлении» («Сиасетнамэ»), приписываемой везиру XI столетия Низам аль-мульку, которой, по-видимому, в XII и XVI вв. был нарочито придан характер программы борьбы с шиизмом и «ересями». Осуждение хариджизма, шиизма и его сект (рафизитов, батинитов и др.), а также кадаритского толка<sup>7</sup>, сопровождающееся призывом к кровавой расправе со всеми ими, обосновывается в этом сочинении хадисами. С этой целью приводятся, в частности, такие назидания, якобы высказанные Али пророком Мухаммедом: «Хариджиты для тебя, как псы геенны огненной»; «если ты встретишь людей, которых называют рафизитами за то, что они отказались от ислама, убей их, ибо они безбожники». Или еще хадис Мухаммеда: «Кадариты — маги моего народа. Когда они заболевают, не ходите их навещать, умрут — не ходите к их гробу». «А положение батинитов, которые хуже рафизитов, — добавляет к таким

---

<sup>7</sup> Кадариты отрицали предопределение Аллахом поступков и склонностей его творений.



хадисам автор „Сиасет-намэ“, — погляди вот каково: как только они объявятся, нет более священной обязанности для государя времени, как удалить их с лица земли, очистить от них свое государство»<sup>8</sup>.

Наличие религиозной окраски у антифеодальных движений было признаком их идейной слабости и незрелости. Но в самом факте этой окраски антифеодальных движений не было чего-либо исключительного. «Революционная оппозиция феодализму, — писал Ф. Энгельс, обращаясь к истории Германии, — проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»<sup>9</sup>.

Сторонники одного из шиитских течений, зейдиты, почитающие внука имама Хусейна Зейда ибн-Али, погибшего в борьбе с Омейядами в 740 г., очень рано образовали отдельную религиозную общину. Это течение вскоре стало государственной религией в феодально-теократическом государстве зейдитов, существовавшем триста лет (с 864 г.) в Табаристане, Дейлеме и Гиляне. С 901 г. зейдиты утвердились также в Йемене, где они и теперь составляют большинство населения, и вера их является государственной идеологией. В их взглядах есть элементы, близкие к учению мутазилитов, как, например, осуждение антропоморфных представлений об Аллахе. Воззрения зейдитов изложены в особой богословской литературе, где отстаивается право потомков Зейда ибн-Али на имамат. Таково, например, обширное сочинение «Выходящее из берегов море, соединяющее толки ученых больших городов», принадлежащее перу йеменского богослова аль-Махди лидиниллях Ахмеда ибн-Яхьи ибн-аль-Муртада (ум. в 1437 г.).

В сравнительно позднее время широким распространением шиизма и его течений в Иране и некоторых сопредельных с ним странах воспользовались шейхи мистического ордена сефевийя, в XV в. ставшие феодальными владетелями Ардебилля. Политические интересы определили проявленные этим орденом, некогда примыкавшим к суннитам шафийтского толка, открытые прошиитские тенденции.

---

<sup>8</sup> «Сиасет-намэ», стр. 164 и 165. Также см. выше, стр. 88.

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, изд. 2, стр. 361.

Как только создалась Сефевидская держава, шиизм стал (с 1502 г.) ее официальным культом, обязательным для всех мусульман государства. Глава кочевых племен, получивших название кызылбашей<sup>10</sup>, и ордена сефевидов юный шейх Исмаил I (1486—1524) после взятия Тавриза в 1501 г. был провозглашен шаханшахом — «царем царей» Ирана. «Сунниты, не желавшие принять шиизма и введенной шахом Исмаилом I формулы проклятия первых трех халифов — Абу-Бекра, Омара и Османа, ненавистных шиитам, подверглись кровавым гонениям»<sup>11</sup>.

Войны, которые шах Исмаил I вел как на западе — против турецких султанов, так и на востоке — с узбекским ханом Шейбани (1451—1510), носили яркую религиозную окраску. Каждая сторона объявляла только себя хранителем «правой веры», противника же называла последователем «мерзкой ереси». Для возвеличения боровшихся друг с другом государей были использованы самые разнообразные средства «духовной» пропаганды. Этому должны были служить даже надписи на монетах. Так, суннит хан Шейбани именовался на своих монетах «халифом милосердного, имамом эпохи». А на серебряной монете, чеканенной в правление Исмаила I в Тавризе в 1510—1511 гг. (916 г. хиджры), восхвалялся Али, обожаемый шиитами:

Призови Али, проявителя чудес,  
Ты найдешь его себе опорой в печали.  
Вся забота и горе исчезнут  
С твоим покровительством, о Али, о Али, о Али!<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Кызылбаши — букв. «красноголовые» — от красных шапок, вокруг которых обматывалась чалма; первоначально — от чалмы с двенадцатью алыми полосками в знак верности двенадцати шиитским имамам, головного убора сторонников Сефевидов. Позднее это прозвище было перенесено на всех жителей Ирана, по религии мусульман-шиитов.

<sup>11</sup> И. П. Петрушевский. Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI — начале XIX вв. Л., 1949, стр. 69. Проклятие «праведных» суннитских халифов было введено в ответ на подобные же проклятия почитаемого шиитами халифа Али в суннитском исламе. Под оскорбительным прозвищем Абу-Тураба («Отец праха») халиф Али проклинал в мечетях еще при власти Омейядов в конце VII и в VIII в.

<sup>12</sup> См. М. А. Добрынин. Стихотворные легенды на монетах Сефевидов. — «Эпиграфика Востока», вып. VIII, 1953, стр. 66.



Когда в 1510 г. Исмаил I в результате военной хитрости, приведшей к окружению войск Шейбани-хана под Мервом, одержал над ним верх, причем хан был убит, «его череп шах велел оправить в золото и употреблял его вместо кубка на своих пирах; кожа, снятая с головы Шейбани-хана и набитая соломой, отправлена турецкому султану Баязиду II, как защитнику и главе суннитского правоверия»<sup>13</sup>. В свою очередь преемник Баязида II турецкий султан Селим I, разжигая фанатизм, казнил десятки тысячи шиитов, живших в подвластном ему государстве.

Обе боровшиеся между собой стороны на протяжении более чем столетия объявляли свои войны «священными», джихадом, или газаватом. Как Иран, или, иначе, Кызылбашское государство, так и империя турецких султанов были в то время в большой мере лоскутными державами, конгломератами стран и племен, объединенными завоеванием. Если ислам (шиитский — в Иране, суннитский — в Турции и Средней Азии) и укреплял в них централизацию, то это было прежде всего укреплением власти феодальных правителей, господствовавших в этих странах.

То, что войны между Сефевидами, турецкими султанами, а также Шейбанидами выдавались за джихад, или газават, давало возможность феодалам, обманывая широкие массы, изображать свое захватничество как исполнение «священной» миссии, будто бы обязательной для всех мусульман, а также юридически оправдывать грабеж других стран и народов. Ведь если шариат запрещал обращение в рабство мусульман, то по отношению к «неверным» такого запрета не было. Сунниты же и шииты официально объявляли друг друга «неверными». Захват пленных имел существенное значение в этих средневековых государствах, где сохранялось рабство и работорговля. Пользуясь этим установлением, работорговцы еще в первой половине XIX в. в Бухарском ханстве, даже захватывая в плен суннитов, при продаже пленников выдавали их за шиитов<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> «История народов Узбекистана», т. 2, стр. 41. Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1947.

<sup>14</sup> На основании обобщения большого исторического материала такое использование шариата работорговцами эмирской Бухары ре-

Когда в 1588/89 г. шиитское духовенство Мешхеда, стремясь спасти свои имущество и город от разграбления Шейбанидами (суннитами), обратилось к их военачальникам с посланием о недопустимости войны между мусульманами, то представители суннитского духовенства в государстве Шейбанидов ответили на это обращение письмом, где шииты были объявлены находящимися «вне народа ислама и религии», и добавлено, что, согласно Корану и сунне, «убийство, грабеж имущества, сжигание и разорение полей, зданий, садов неверных дозволено»<sup>15</sup>.

В целях разжигания вражды между суннитами и шиитами размножались и мусульманские богословские сочинения, причем некоторые из них у шиитов для наглядности снабжались соответствующими рисунками. Весьма интересны в этом смысле, например, миниатюры художника Касима Али, которыми он в первой половине XVI в. иллюстрировал шиитскую «Историю непорочных имамов» Мухаммеда ибн-Зейда ибн-Арабшаха. Миниатюры написаны, в частности, на такие темы: чудесное избавление Али от гибели в яме, вырытой для него «тремя шейхами», т. е. отвергаемыми шиитами халифами Абу-Бекром, Омаром и Османом; благочестивая женщина, убитая Абу-Бекром и Омаром, воскресает по молитве Али; мучение в аду трех первых халифов, почитаемых суннитами за «праведных», и т. п.<sup>16</sup>.

---

алистически изображено в романе «Рабы» советского таджикского писателя Садриддина Айни (1878—1954). См. С. Айни. Собр. соч. в четырех томах, т. II. М., Изд-во «Известия», 1960, стр. 5 и сл.

<sup>15</sup> Искандер Мунши. Тарих-и аламара-йи Аббаси. Тегеран, 1314 г. хиджры, стр. 260; Н. Д. Миклухо-Маклай. К истории политических взаимоотношений Ирана со Средней Азией в XVI веке. — «Краткие сообщения Ин-та востоковедения АН СССР», вып. IV, М., 1952, стр. 14—15.

<sup>16</sup> Рукопись этого сочинения с миниатюрами Касима Али описана в статье М. М. Дьяконова и Ю. С. Дашевского «Поздние миниатюры Касима Али в рукописи Государственной публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде» («Известия отд. обществ. наук АН ТаджССР», вып. V, 1954, стр. 29, 41).

Изображение животных и особенно человека в исламе, как правило, запрещалось. Но в странах распространения шиитского направления ислама древние живописные традиции, связанные с изображением человека, зверей, птиц и фантастических существ, почти во все времена были сильны. Уже в раннем средневековье в Иране эти традиции были связаны с течениями, оппозиционными арабскому господству и суннитскому исламу, с шу'убийей. С объявлением же ши-



Рознь между суннитами и шиитами, разжигаемая при помощи такой пропаганды, так же как и «священные» войны Сефевидов с Шейбанидами и турецкими султанами, принесла большой вред народам ряда стран. Она была одной из важных причин, приведших к нарушению привычных экономических и культурных связей между рядом государств Ближнего и Среднего Востока, к длительному обособлению их друг от друга. Все это не могло не отразиться отрицательно на хозяйственном и культурном развитии многомиллионного населения этих стран.

Экономический и духовный гнет в государстве Сефевидов привел страну к упадку и разорению. Но в то же время шиитское духовенство, сосредоточившее в своих руках огромные материальные ценности, стало в нем силой, с которой пришлось считаться и новому завоевателю Надир-шаху (1736—1743). Только частичная конфискация вакфов (вакуфов)<sup>17</sup>, произведенная Надир-

---

изма господствующей религией живопись, как видим, ставится на службу религиозной нетерпимости.

Теперь, в связи с модернизационными течениями в исламе, живопись, вопреки запрещениям богословов развивавшаяся и в странах суннитского ислама, стала предметом пристального изучения и теологов суннизма. В изданиях богословского факультета Анкарского университета публикуются образцы живописи с изображением социальных мотивов, человека и животных и проводится мысль о неправомерности распространенного до недавнего времени мнения, будто турецкие художники были имитаторами персидской миниатюры. См. Tahsin Öz. Türk Minyatür Kaynaklarına Bir Bakış.— İlahiyat Fakültesi Dergisi. Ankara Üniversitesi... İstanbul, 1, 1952, стр. 30—44.

Площади современного Каира украшает не только колоссальная статуя фараона Рамсеса II, но и памятники сидящего на коне Ибрагима паши, Сулеймана паши и других исторических деятелей Египта, мусульман по религии. А в Багдаде даже на улицах, ведущих к почитаемой шиитами мечети Казимейна, где находятся могилы седьмого и девятого имамов, в декабре 1959 г. можно было видеть расклеенные отпечатанные типографским способом изображения халифа Али. Тогда же такие портреты Али продавались в киосках Багдада, а также в проходе во внутренний двор мечети Хазрат Аббаса в Кербеле; местный мулла тут же разъяснил мне, что это фантазия иранского художника, а не документально точный портрет!

<sup>17</sup> Вакф (арабск., мн. ч.—вакуф) — движимое и недвижимое имущество, в том числе земельные угодья, все, что может приносить доход, подаренное религиозным организациям ислама с «благотворительной» целью. Вакфы освобождались от государственных сборов и повинностей, пользовались привилегиями, закреплявшими за мусульманским духовенством положение собственника-феодала. Согласно мусульманскому праву, обращенное в вакф имущество не могло быть

шахом в целях подчинения себе этой силы — прежней опоры Сефевидов — и для пополнения казны, дала ему около миллиона туманов<sup>18</sup>. Сделанная же Надир-шахом попытка «примирить» шиизм и суннизм была вызвана честолюбивыми замыслами завоевателя, полагавшего таким путем расширить свою империю как на восток, так и особенно на запад. В суннитском исламе существует четыре религиозно-юридические школы, или толка, мазхаба; по Надир-шаху, шиизм должен был быть объявлен пятым мазхабом суннитского ислама, мазхабом джафари, т. е. правоверным толком, названным по имени почитаемого шиитами шестого имама Джафара ас-Садыка, умершего в Медине в 765 г. Для такого «примирения» и был в 1743 г. организован упоминавшийся выше и неудачно окончившийся диспут.

Надир-шах рассматривал задачу «примирения» суннитов и шиитов с позиций политика и дипломата. Он хотел ослабить невыгодную для него в то время вражду между шиитами и суннитами в Иране и тем самым облегчить достижение соглашения со своим главным соперником на западе — Османской империей, во главе которой стоял суннитский султан-халиф. По политическим же соображениям Адиль-шах, сын Надира, в свою очередь стремясь укрепить свое положение, вернул шиитскому духовенству земли, конфискованные его отцом. Примирения с суннизмом не произошло. Шиизм и при последующих правителях Ирана сохранил в нем значение государственной религии.

Шиитско-суннитская рознь и в дальнейшем использовалась для ослабления и ограбления народов, порабощения одних людей другими.

Но неправильно думать, что в средние века не было людей, которые понимали всю искусственность претензий, выставлявшихся богословами двух основных направлений ислама, и разбирались в существе споров между

---

отчуждено и не подлежало захвату и другим видам конфискации. Но в истории бывало не раз, как и в описываемом случае, когда шахи, ханы и иные светские власти, нуждавшиеся в пополнении своих средств или почему-либо не желавшие чрезмерного усиления мусульманского духовенства, посягали и на вакфы. Известны также случаи продажи вакфов под видом обмена на другое имущество и иные формы нарушения их юридического статуса.

<sup>18</sup> Туман — иранская денежная единица, примерно два рубля по золотому курсу.



суннизмом и шиизмом. Уже известный нам Абу-ль-Ала аль-Ма'арри в XI в., когда одновременно существовали халифаты Аббасидский, где государственным культом был суннизм, и Фатимидский, в котором господствовали шииты, смело говорил о беспочвенности претензий на «праведность» как первых, так и вторых. Одни муллы (суннитского направления), писал Абу-ль-Ала, «призывают имя халифа Омара», другие (шииты) — халифа Али; и те и другие «бессмысленны в своих притязаниях».

И позднее передовые люди стран Востока не раз выступали против провокационного разжигания уособ и розни между суннитами и шиитами. По мнению М. Ф. Ахундова, шиитско-суннитская рознь являлась помехой делу национального единения, препятствием на пути развития культуры и науки на Кавказе. В начале 1877 г. Ахундов писал азербайджанскому просветителю Гасан-беку Зардаби: «Мусульмане, населяющие Кавказ, расчленены на две секты, половина их шииты, другая — сунниты. Шииты ненавидят суннитов, те терпеть не могут шиитов, и между ними царствует антагонизм. Никто из них друг друга и слушать не хочет, где же быть единению-то?»<sup>19</sup>.

Стремясь ослабить единство трудящихся, поднявших ся на борьбу за социалистическую революцию, шиитско-суннитскую рознь в Закавказье не раз пытались посеять среди трудящихся контрреволюционеры в годы гражданской войны и интервенции.

Если и существовали попытки объединения шиитов и суннитов, то, как мы уже знаем, они были вызваны временными политическими интересами тех или иных эксплуататорских групп.

В годы первой мировой войны, пытаясь перетянуть возможно большее число стран Ближнего и Среднего Востока на свою сторону, агенты кайзеровской Германии распространяли в Иране «решения» суннитского и шиитского духовенства о необходимости объединения всех мусульман для борьбы с «неверными». Под последними понимались исключительно те, кто находился на стороне Антанты, воевал против кайзеровской Германии и султанской Турции. Для вящей убедительности такой пропаган-

---

<sup>19</sup> М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв. Баку, 1953, стр. 333.

ды германский кайзер Вильгельм II был объявлен «великим другом мусульман», «мусульманином-хаджи», «потомком сестры пророка Мухаммеда» и т. п. Подобные же меры — в целях контрпропаганды — были приняты и Антантой. Так, в выпущенной тогда декларации «Британской мусульманской ассоциации» говорилось: «Из того, что многие из подданных Турецкой империи — мусульмане, не следует, чтобы все прочие мусульмане должны были идти по стопам турецких правительственных чинов... по преступному пути, указанному им Германией, когда они действуют неправильно, нападая на русских, египетских или персидских мусульман... Поистине Вильгельм, император германский, играет роль злого нашептывателя („скрытого искуителя“, шайтана), упоминаемого в святом Коране... Мусульмане... не должны обращать на него внимания и вместо того, чтобы прислушиваться к его бесстыдным предложениям, должны наказать его за его низкую попытку унижить святую веру в его собственных гнусных целях и должны помочь Великобритании и ее союзникам наказать его за его злое действие»<sup>20</sup>.

Нет нужды более подробно останавливаться на таких документах. Достаточно ясно, что они вызваны к жизни интересами, не имевшими ничего общего с народными. Политическими мотивами, как правило, очень далекими от интересов трудящихся масс, продиктованы и некоторые высказывания о суннитско-шиитских отношениях, помещенные в последние годы на страницах органов буржуазной мусульманской печати, например в уже упоминавшемся журнале «Islamic Review».

\* \* \* \* \*

Остановимся на мусульманском предании — сунне.

Халифат при Омейядах и Аббасидах сформировался как феодально-теократическое государство, в котором, как и во всяком государстве эксплуататоров, меньшинство подавляло большинство, жило за счет эксплуатации широких масс трудящихся — крестьян и ремесленников. Деятельность мусульманского духовенства в халифате

---

<sup>20</sup> «Декларация британских мусульман». — Газ. «Каспий», Баку, 18 января 1915 г.; см. также Л. Климович. Ислам в царской России. М., 1936, стр. 292—294, 391.



была направлена прежде всего на то, чтобы держать население в покорности халифу и оправдывать, освящать существующие формы тяжелой феодальной эксплуатации. О положении, занимаемом духовным сословием, можно судить уже по наименованию низшего лица мусульманского культа «муллоу», словом, происходящим от арабского «маула», «маулана», что значит «владыка», «господин наш».

Защита интересов эксплуататорского меньшинства лежала и в основе мероприятий, проводимых под руководством или по поручению халифов в области мусульманского вероучения и права.

В халифате Аббасидов были написаны первые дошедшие до нас сочинения о возникновении ислама, оконченная, в дополнение к Корану как «арабскому судебнику» (13, 37), детальная разработка мусульманского законодательства — шариата. Нормы шариата включали вопросы не только религиозного, но и семейного, гражданского, уголовного, государственного права, и составлялись они так, чтобы держать подданных под постоянным контролем, полностью подчинить их господствующей власти.

Гнет меньшинства над большинством оправдывался в шариате такими словами Корана: «Если бы бог не удерживал одних людей другими, то были бы разрушены и монастыри, и церкви, и синагоги, и мечети...» (22, 41).

Оправдание имущественного неравенства и угнетения одних людей другими содержат и составленные при Аббасидах на основе Корана и в соответствии с шариатом шесть сборников «святых» преданий (сунна), ставших затем каноническими. Эти сборники, особенно «Ас-Сахих» («Достоверный») Бухари (810—870) и одноименное произведение Муслима (ум. в 875 г.) и до настоящего времени приняты в исламе; после Корана им придается наиболее важное значение. Название этих сборников, составленных из материалов различной ценности, выбрано не случайно. Еще задолго до Бухари и Муслима было замечено, что сообщения (хадисы) о поступках и изречениях пророка и его соратников, на которые опирались и из которых в основном состояли такие сборники, фабриковались произвольно. В этом вынужден был признаться и составитель «Ас-Сахиха» Муслим, написав, что ему

«не приходилось видеть, чтобы благочестивые люди лгали в чем-нибудь больше, чем в составлении преданий». Бухари из 600 тысяч собранных им сообщений и изречений, приписываемых пророку и его современникам (цифра, конечно, фантастическая), лишь 7275 признал правильными. Но ни у Бухари, ни у Муслима для установления правильности хадисов не было научных критериев<sup>21</sup>. Поэтому они и постарались воздействовать на читателя уже заголовком, назвав свои произведения «достоверными», или «подлинными». Их «достоверность», однако, такова, что в обоих сборниках за истину выдана сказка о «праведности» первых четырех халифов, завоевательные походы феодалов изображены как предначертанные свыше и т. д.

Если подойти к сунне (хадисам) с точки зрения исторической, то их значение определяется не столько сведениями о раннем исламе, сколько тем, что они дают для понимания постепенного развития ислама в первые столетия халифата, когда эти предания были сочинены. Понятие «сунна», обозначающее предание, свод нравов и обычаев, унаследованных от предков, существовало у древних арабов и до ислама. Это так называемые «айям аль-араб» («дни арабов»), т. е. рассказы о военных

---

<sup>21</sup> Каждый хадис состоит из двух частей: так называемой цепи имен передатчиков (иснад, или санад) и передаваемого сообщения, т. е. содержания предания (матн). Схематически это выглядит так: А. рассказывает: передавал мне Б. со слов В., что Г. говорил: сообщил мне Д.: передавал мне Е., что он видел, как пророк сделал то-то и то-то (или что он слышал, как пророк сказал то-то и то-то), и лишь после этого следует содержание рассказа о действии или словах пророка. Так, в сохранившихся отрывках «жизнеописания пророка» Ибн-Са'да (ум. в 845 г.), редактировавшего материалы аль-Вакиди, при рассказе о посольстве даритов приводится такой хадис: «Рассказывают: Мухаммед ибн-Омар, со слов Мухаммеда ибн-Абдуллы, слышавшего от аз-Зухрия, передававшего слова Убейдуллы ибн-Абдулла ибн-Утби; Хишам ибн-Мухаммед аль-Кельбий, со слов Абдуллы ибн-Язид ибн-Раух ибн-Зинба, джузамита, слышавшего от своего отца: при возвращении посла божьего из...» и т. д. — затем следует матн.

Последняя часть хадисов, конечно, имела наиболее существенное значение при их сочинении или отборе. Но формально со времени законоведа аш-Шафи (ум. в 829 г.) главным был признан полный иснад. Поэтому и критика мусульманских традиционалистов в основном стала сводиться к разбору иснада: проверке того, могли ли передавать друг другу что-либо лица, в нем поименованные. Такая критика была чисто внешней, обходившей важнейший вопрос о содержании хадиса, об историчности сообщаемого.



походах и других действиях арабов древности. Но сочинение новой сунны, новых хадисов явилось более всего результатом политической борьбы в халифате, которую эти произведения в первую очередь и отражают. Не случайно и то, что литературе хадисов — сунне, ставшей канонической, — хронологически предшествовала литература мусульманского законоведения — фикха.

То же относится и к преданиям шиитов — их хаба-рам, или ахбар.

Обращаясь к обоим «Ас-Сахихам», или к хадисам подобных им сборников, можно проследить, как сказывались на них политические интересы дня. Так, когда халифы почувствовали силу сопротивления тюркских народов, было сочинено предание, вкладывавшее в уста пророка Мухаммеда такие слова: «Оставьте (в покое) тюрков, пока они вас оставляют (в покое)». Когда же в 1055 г. турки-сельджуки захватили Багдад и подчинили себе аббасидских халифов, появился новый хадис пророка, где Аллах заявляет: «У меня на востоке есть войско, которое называют тюрками; когда я разгневаюсь на какой-нибудь народ, я посылаю на него это войско». Последнее «изречение» было записано в 1074 г. в Багдаде Махмудом Кашгарским, автором известного словаря тюркских наречий — «Диван лугат ат-тюрк».

В то же время появились и такие хадисы, приписываемые пророку Мухаммеду: «Султан есть тень бога на земле, и у него ищет убежища всякий обиженный»; «Бог сдерживает большее число людей посредством султана, чем посредством Корана»<sup>22</sup>.

Коран и шариат требовали от людей покорности, безропотного подчинения своим феодальным правителям — халифам, султанам, эмирам. Но, не выдерживая феодального гнета, трудящиеся роптали, протестовали, вос-

---

<sup>22</sup> Позднее, когда турецкий султан Селим I (1512—1520), завоевав Египет, лишил находившегося там последнего «аббасидского» халифа Мутеваккиля власти и превратил в своего пленника, мусульманские богословы в лице, например, Абд-аль-Ваххаба аш-Шарани (ум. в 1565 г.) стали писать даже, что «султану принадлежит право отставить халифа и поставить на его место другого» (Аш-Шарани, стр. 212, прим.). Турецкие султаны, впрочем, никого другого на место свергнутого ими халифа Мутеваккиля не ставили, не требовали от него и передачи им «священных прав». Селиму I и другим турецким султанам просто «по праву» сильного был присвоен этот духовный титул.

ставали. Сунна не могла не откликаться на эти волнения широких масс крестьян и ремесленников. Их настроения нашли отражение, в частности, в таком вопросе, составляющем часть одного хадиса, приведенного у ад-Дамири (ум. в 808 г.): «Как вы будете вести себя в то время, когда эмир будет как лев, судья как облезлый волк, купец как рычащий пес, а правоверный между ними как испуганная овца в стаде, не находящая себе нигде убежища? Каким будет положение овцы между львом, волком и псом?»<sup>23</sup>.

Есть в сунне множество басен и легенд, отражающих крайнюю отсталость представлений их создателей о человеке и окружающем его мире. Так, со слов Анаса ибн-Малика (ум. в 711/712 г.; 93 г. хиджры) передают хадис, что он якобы видел на груди пророка шов на том месте, где ангел Джебраиль вскрыл его грудь, вынул и очистил сердце. Со слов этого Анаса ибн-Малика передавали 2286 хадисов, из которых даже Бухари и Муслим признали подлинными только 268. Но и позднее мусульманские авторитеты вроде Абд-аль-Ваххаба аш-Шарани (XVI в.) на основании таких сообщений, произвольно толкуя одно место Корана (94, 1), писали о том, как «Джебраиль рассек грудь посланника божьего... извлек из нее черный кусочек и сказал: „Это та часть твоего (существа), которая выпала на долю сатаны“»<sup>24</sup>. На основании подобных сообщений возвеличивались и реликвии, возводимые к пророку. Так, даже такой видный традиционалист, комментатор Корана и историк, как ат-Табари, приводит легенду о том, что когда халиф Муавия «приказал перенести кафедру посла божьего в Сирию», и ее для этого «сдвинули с места», то «затмилось солнце настолько, что в это время видели ясно на небе звезды; народ был поражен этим. И сказал Муавия: я не хотел унести ее, я только боялся, что она попорчена червоточиной, и взглянул на нее». Ясно, что этот хадис, в котором содержится антинаучный взгляд на затмение солнца как следствие недовольства какой-то потусторонней силы решением халифа, прививал людям неправильные представления о явлениях природы и общества. И воз-

<sup>23</sup> Кемаль-ад-дин ад-Дамири. Хайят аль-хайван. Булак, 1284 г. хиджры, II, стр. 333; I. Goldziher. Muhammedanische Studien, II, Halle, 1890, S. 126.

<sup>24</sup> Аш-Шарани, арабский текст — стр. 31, перевод — стр. 042.



ник он, конечно, в среде, уже извлекавшей из культа так называемой «кафедры (мимбара) пророка» материальные и политические выгоды и поэтому не желавшей упустить ее из своих рук<sup>25</sup>.

Есть хадисы, рассказывающие о том, как некая змея уверовала в Мухаммеда и «за 400 лет до его послания в мир узнала на небе его свойства. Она принадлежала к числу тех, кто слышал откровение от самого пророка». Когда араб, похоронивший эту змею, посетил халифа Омара I в Медине, чтобы «сообщить ему историю змеи», тот, выслушав, ответил: «Ты прав. Я слышал, как пророк говорил: „Она поверила в меня за 400 лет до того, как я был послан на землю“»<sup>26</sup>.

То, что людьми, которые составляли подобные произведения, считавшиеся проявлением «божественной мудрости», руководили материальные и политические интересы, подтверждается всей историей борьбы между ними и их противниками. Достаточно вспомнить, что только в суннитском направлении ислама существовало несколько религиозно-юридических школ, или толков (мазхаб), из которых четыре сохранились до нашего времени. Это мазхабы ханифитов, маликитов, шафиитов и ханбалитов, названные по имени их «основателей» — имамов-муджтахидов: месопотамского перса Абу-Ханифы (обычно известен под прозвищем «имам аль-А'зам», т. е. величайшего имама, ум. в 767 г.), медица Малика ибн-Анаса (715—795), аш-Шафи (Египет; ум. в 829 г.) и багдадца Ахмеда ибн-Ханбала (780—855). Раздоры между последователями этих муджтахидов иногда принимали характер кровавых столкновений (так было, например, в Средней Азии в X—XI вв.). Чтобы завуалировать

---

<sup>25</sup> Об этом свидетельствует и другая версия той же легенды, приводимой ат-Табари; по ней Муавия отказался от своего намерения перенести «кафедру пророка» не по причине внезапного затмения солнца, а потому, что его отговорили. Рассказом о том, что будто бы случилось с Муавией при попытке перенести эту «кафедру», как сообщает тот же источник, запугивали и халифа Абд-аль-Малика (685—705). По мнению проф. Н. А. Медникова, «легенда эта сложилась при Абд-аль-Малике и... была предназначена именно для него» (Н. А. Медников. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам, т. I. СПб., 1903, стр. 124).

<sup>26</sup> Цит. по М. Horten. Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam. Lief. 1. Halle a. S., 1917, S. 125—126.

политические причины таких усобиц, богословы придавали своим разногласиям «принципиальное» значение, оправдывали их ими самими же, очевидно, сочиненным хадисом, где пророк Мухаммед заявляет: «Разногласия в моей общине — (проявление к ней) милосердия Аллаха». В мусульманском законоведении возникла даже особая наука о разногласиях (ильм аль-хилаф)<sup>27</sup>.

В целях возвеличения отдельных законоведов и мистиков были пущены в ход хадисы, в которых в уста пророка Мухаммеда вложено прославление тех городов и местностей, где эти богословы развернули свою деятельность. О сфабрикованности этих хадисов говорит уже то, что в них назывались и такие города, которые были основаны в начале внеаравийских завоеваний халифата, т. е. во времена, когда даже по мусульманской традиции пророк уже умер. Так, например, в хадисах пророк говорит о Басре, городе, основанном в 635 г., т. е. через три года после его смерти. Басра была родиной мистика Хасана Басрийского (ум. в 728 г.), по своей «богобоязненности» прославшегося за «полярную звезду среди звезд» мусульманского подвижничества, а также местом деятельности чтецов Корана и законоведов. И вот появился хадис, заставляющий халифа Али, сторонников которого было особенно много в Ираке, обратиться к жителям Басры с таким изречением пророка: «Будет завоевана область по имени Басра. Это место среди всех мест на земле Аллаха имеет самую правильную кыблу (т. е. сторону обращения лица молящегося. — Л. К.); там найдутся лучшие чтецы Корана, там отличнейшие по богобоязненности мужи, ученые Басры — наилучшие из людей, ее жители — превосходные люди по добродетелям»<sup>28</sup>.

Коран и сунна считаются двумя главными источниками, или корнями (усуль), мусульманского права. При

---

<sup>27</sup> Позднее в суннитском направлении ислама, впрочем, было принято крючкотворное положение, примирявшее при рассмотрении религиозных вопросов последователей глав (муджтахидов) четырех названных выше мазхабов. Согласно этому положению, сторонники каждого из мазхабов могли рассуждать таким образом: «Мой муджтахид справедлив вообще, но мог ошибиться; а другие муджтахиды несправедливы вообще, но могли не ошибиться». «Мюхтесерюль-вигкает, или сокращенный вигкает; курс мюсольманского законоведения по школе ханифидов. Издан первый раз в свет Мирзою Александром Казем-Бекон» (Казань, 1845, стр. XVI).

<sup>28</sup> I. Goldziher. Muhammedanische Studien, II, S. 129.



наличии противоречия между ними, согласно мнению большинства мусульманских законоведов, следует отдавать предпочтение сунне (хадисам), как содержащей указания пророка, данные по тому или другому поводу после Корана. Выявлением того, чему отдать предпочтение, занимается один из видов насха — богословской теории, делящей противоречивые места Корана на отменяющие (насих) и отмененные (мансух). Эта «теория», при широкой практике фабрикации хадисов, отражавших политические взгляды и вкусы правящих кругов халифата, была удобным инструментом приспособления ислама к текущим интересам господствующих классов феодального государства. В связи с этими задачами возникла и обширная литература, комментировавшая Коран и сунну.

Жизнь шла вперед и ставила перед законоведами вопросы, не предусмотренные авторами Корана и канонической сунны. Для разрешения их были выдвинуты еще два источника (или корня) мусульманского права — и д ж м а (согласие, consensus) и кыяс (сравнение, вывод по аналогии). Для обоснования этих нововведений были также сфабрикованы хадисы, вложенные в уста пророка Мухаммеда. Так, в виде изречения, санкционирующего иджму, приводится следующий «хадис пророка»: «Община моя не может единогласно признать правильным что-нибудь ошибочное». Но на практике «согласие общины» (иджма аль-умма) подменялось согласием крупных законоведов-муджтахидов. При этом считалось, что безмолвие общины есть признак ее молчаливого согласия (иджма сукути). На деле же это согласие было равносильно обращенному к верующим требованию слепо следовать за муджтахидами.

Иджма стала духовной уздой для верующих. Принимая решения муджтахидов как достигнутое «согласие», мусульманин, не достигший определенной духовно-юридической степени (иджтихад), лишается права собственного суждения по вопросам веры, не может самостоятельно изучать и толковать тексты, признанные «священными». Единственное право, признаваемое за таким мусульманином, это выбрать школу (мазхаб) того или другого имама-муджтахида. Выбрав школу, он во всем должен подчиняться ее учениям. Это обязательство получило название таклида; связанные этим обязательством верующие именуются поэтому мукаллидами.

Так как при принятии тех или иных «новшеств» или отказе от отдельных положений толкователи установлений ислама постоянно оперировали хадисами, отклоняя одни из них и признавая другие, то как раз в связи с иджмой и развивается «наука» о хадисах, требующая, чтобы каждый из них имел свой иснад, т. е. цепь имен передатчиков. Вскоре возникла и вспомогательная отрасль этой «науки» — ильм ар-риджалъ — наука о распознавании людей, или, иначе, ильм аль-джарх ва-та'диль — наука об опорочивании и реабилитации. Литература этих «наук», вроде сочинения аз-Захаби (1274—1348) «Весы справедливости в распознавании людей», т. е. «надежных» или «ненадежных» имен, которые вошли в иснады хадисных сборников, издавалась до недавнего времени<sup>29</sup>. Были в ходу даже особые сборники подложных преданий (например, составленный в XII веке Ибн-аль-Джаузи), содержавшие хадисы, признанные фальшивыми, хотя они и находились в канонических сборниках.

Орудием консерваторов, сковывающим всякую живую мысль, наряду с иджма стал и кьяс, т. е. метод решения вопросов, на которые нет прямого ответа в Коране, сунне и иджме, по аналогии с другими, содержащимися в этих источниках, и в согласии с основными положениями шариа. Этот «источник» возник под воздействием спекулятивных (умозрительных) взглядов, связанных с влиянием римского права. Но, даже появившись как некая уступка оппозиционным течениям, принимавшим во внимание местные обычаи и нормы, кьяс вскоре превратился в столь же оторванный от жизни, как и иджма, крючкотворный «источник» мусульманского законоведения, подчиненный интересам господствующей феодальной знати.

В новое время возникла критика хадисов, исходящая не только из установления «надежности» или «ненадежности» иснада, но и из их содержания. Однако доводы, выставляемые мусульманским богословием в этих случаях, как правило, не имеют отношения к историческому знанию и продиктованы стремлением с помощью подчист-

---

<sup>29</sup> Разбор этой литературы дан А. Э. Шмидтом в рецензии на каирское издание «Весов справедливости» аз-Захаби 1908 года. «Записки Восточного отделения Русского археолог. об-ва», т. XIX, 1909, вып. 1, стр. 093—0102.



ки и отказа от частностей приспособиться к науке. Иначе говоря, «доводы» таких работ те же, что и в новых богословских истолкованиях Корана (см. гл. II, 4). Вот пример: мусульманский богослов Муса Бигеев в изданной в Казани в 1912 г. книге «Узун гюнлердэ рузэ» («Пост в длинные дни») отрицает подлинность хадиса, приписанного пророку Мухаммеду, по которому Адам был ростом в шестьдесят аршин. Основанием для критики он выдвинул то, что-де хадис, исходящий от посланника Аллаха, не мог противоречить данным науки, опровергающим мнение, будто первобытные люди были необычайно высокого роста...

Отсутствие научных основ у сунны (хадисов) было выяснено еще в буржуазной науке, особенно в трудах венгерского академика И. Гольдциэра и его последователей. Выводы их работ стали известны довольно широко; характерно, что новые попытки оживления сунны связаны с безуспешной попыткой критики этих старых работ. В этом отношении обращает на себя внимание начатое в 1938 г. в Лахоре многотомное издание английского перевода «Ас-Сахиха» Бухари, выполнявшееся Леопольдом Вейсом, который печатался под именем Мухаммеда Асада<sup>30</sup>. Издание было «поддержано двумя первыми мусульманскими князьями Индии, низамом Хайдерабада и навабом Бопала», в чем немецкий обозреватель усматривал «новое доказательство того значения, которое придают в мусульманских странах сунне»<sup>31</sup>. Богословие, позиции которого «со всем пылом новообращенного» защищает Вейс-Асад, пытается путем подчисток рационализаторского характера уберечь мусульманское предание от убийственной для него научной критики, даже если эта критика, как у И. Гольдциэра и его школы, еще во многом несовершенна, ограничена из-за идеалистического мировоззрения ее авторов<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> *Sahih al-Bukhari*. Translated from the Arabic with explanatory notes by Muhammad Asad (Leopold Weiss) in. 8 vols.

<sup>31</sup> J. Fück. Рец. «Der Islam», Bd. 25, 1939, № 3—4, S. 282.

<sup>32</sup> Работы И. Гольдциэра издавались и на русском языке. Последнее из этих изданий: И. Гольдциэр. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938. Там же во вступительной статье Л. Климовича даны сведения о других трудах этого выдающегося исламоведа. См. также М. А. Батунский. К вопросу о значении научного наследия И. Гольдциэра. — «Известия АН УзССР», серия обществ. наук. Ташкент, 1960, № 1, стр. 50—57; его же. К вопросу

Секты есть как в суннитском, так и в шиитском направлениях ислама. Некоторые из них при своем возникновении служили религиозной оболочкой антифеодальных крестьянских движений, были направлены против господствующих феодальных кланов.

Крупнейшей из шиитских сект является секта исмаилитов, возникшая в VIII в. и имеющая ряд ответвлений. В СССР (Горно-Бадахшанская автономная область Таджикской ССР) сохранились пережитки одного из ответвлений этой секты.

«Система исмаилитов,— указывает К. Маркс в «Хронологических выписках»,— сложилась в результате воздействия на ислам *индийско-персидских учений*»<sup>33</sup>.

Как и в древних индийских религиях и таких культах, как манихейство, в исмаилизме существует, в частности, вера в метампсихоз — переселение душ. Это антинаучное религиозное представление бытует в Индии, Афганистане, а также в Западном Китае (Синьцзян) и на советском Памире среди исмаилитов, называющих себя «моулаи», «ага-хани», «пяндж-тани» или «ходжа» (в Индии). Согласно этому представлению, имеющему в разных местах распространения исмаилизма некоторые отличительные черты, душа человека<sup>34</sup> после его смерти может

об идейно-методологических основах творчества И. Гольднизера.— «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 6, стр. 111—117.

<sup>33</sup> «Архив Маркса и Энгельса», т. V, стр. 127.

<sup>34</sup> Покойный М. С. Андреев записал со слов сына одного муллы, сына ишана из Нижнего Хуфа (верховья Пянджа), что «по предположению исмаилитов, согласно книгам, у человека имеется четыре души:

1) „рухи чамоди:“ — душа неорганическая, физическая, свойственная минералам; соединяет все тело;

2) „рухи наботи:“ — душа растительная, свойством которой является рост тела, его полнота;

3) „рухи хайво:ни:“ — животная душа; ее функция: сон, желание есть, похотливые побуждения;

4) „рухи но:тики:“ — или „рухи инсо:ни:“ — душа говорящая или душа человеческая, присущая только человеку. Свойства этой души — речь, способность отличать доброе от дурного.

Над всеми этими душами царит „акл“ — „ум“, который является высшей душой. „Акл“ (ум) есть основное свойство только человека. У животных вместо него „вахм“ (waxm) — инстинкт» (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, 1953, стр. 206—207).

Пишущему эти строки довелось в 1944 г. в Шугнане, в Верхнем Хорго, слышать от исмаилита, начитанного в богословской литера-



переселяться в другие существа, в том числе в животных, растения и даже камни. А выбор того, во что переселится душа, будет зависеть от поведения верующего. В этом веровании ярко сказалась социальная природа исмаилизма как религии, сформировавшейся в условиях феодального общества и даже при определенной оппозиционности к правящей клике; тому, кто нарушал законоустановления исмаилизма, наказание грозило не только в этой, но и в загробной жизни.

Такие взгляды в исмаилизме переплетены с влияниями ортодоксального ислама, в том числе суннитского, например с представлением, что после погребения покойники подвергаются допросу двух ангелов, Мункира и Накира, устрашающих и даже бьющих умерших огненными палками. По вере исмаилитов, только после посещения этих ангелов-опрашивателей наступает окончательная смерть. «Душа, выйдя из тела, поднимается вверх, в небо в виде ветерка, дыхания. Там она примешивается к облакам, к дождевой воде, накапливающейся в них, и падает оттуда на землю, входя вместе с водою в какое-нибудь растение. Животное-самка съедает такое растение, в которое вошла душа, и родит детеныша, в которого переходит данная душа. Но вот настал момент, когда человек закалывает животное себе в пищу, и тогда душа, вместе со съедаемым мясом, входит в тело беременной женщины

---

туре на персидском языке и имеющего по ряду вопросов истории исмаилизма самостоятельные суждения, что у человека всего три души: 1) присущая только человеку—«джони нотики» (иначе «рухи нотики»), 2) животная — «джони хайвони» («рухи хайвони»), 3) растительная — «джони наботот» («рухи наботот»). Каждая душа выполняет свои функции и переход души из одного «вида» в другой невозможен. Существование в каждом человеке первых двух видов душ (джони нотики и джони хайвони) есть следствие наличия в мире двух начал: «мирового разума» и «мировой души». Джони нотики после смерти может переходить только в человека, тогда как другие две души могут переходить и в иные существа (животное, растение) и обратно возвращаться к человеку. О том же рассказывали мне и другие памирцы, хотя полного единства в передаваемых ими представлениях не было. Не раз приходилось слышать, что и разные духовные лица исмаилитов (пиры, ишаны) дают разноречивые толкования по таким вопросам. Впрочем, именно о трех душах у человека еще в XI в. учил и один из исмаилитских теоретиков Насир-и Хосров. Но есть горные районы, например Каратегин, Дарваз, где исмаилиты не веруют в переселение душ или, во всяком случае, эта вера не играет в их религии сколько-нибудь значительной роли.

и становится душой рождающегося у нее ребенка. Таков обычный цикл переселений души. Но в этом есть и отклонения.

Считается, вместе с тем, что если душа ведет себя хорошо, то она переходит потом из животного в человека. Если же душа ведет себя плохо, то в следующем воплощении она наказывается переходом из человека только в животное или из высшего животного в низшее... Душа в своих воплощениях может входить не только в животных, птиц и человека, но также, в виде тягчайшего наказания, и в камень. В последнем случае она там остается навсегда. Может быть, с этой возможностью воплощения души в камень отчасти связано почитание камней на мазарах (о гробницах см. гл. IV, 3.—Л. К.), которым приносят жертвы и перед которыми зажигают светильники.

Иногда, если душа недостойна на переход сразу в более высокое животное или человека, ей назначается некоторый период испытания и пребывания в низшем образе, после чего, очистившись через страдания, она переходит в высший»<sup>35</sup>.

Отсюда ясно, сколь многим исмаилизм обязан древним индийским и иранским культам. Становится очевидным и то, что такие верования в своем происхождении связаны с непониманием древним человеком явлений природы (дождь, размножение скота и т. д.), от которых он зависел. Есть, видимо, в этих наивных представлениях и причудливо искаженное отражение жизненной практики человека, подсказывавшей ему правильный вывод о единстве природы. Не лишне напомнить, что этот в основе своей материалистический (точнее, натуралистический) вывод и на Западе неоднократно получал ошибочное, фантастическое выражение. Это имело место даже в гилозоизме, древнегреческом философском учении о всеобщей одушевленности материи. Но, конечно, в исмаилизме подобные представления соединены с догматами и учениями, общими для суннизма и шиизма (как миф о рае и аде) или характерными для одного из этих направлений (вера шиитов в способность имамов и махди перевоплощаться). Следует при этом иметь в виду, что, обосновывая свои религиозные взгляды, многие

---

<sup>35</sup> М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 204.



средневековые теоретики исмаилизма были близки к воззрениям возникшего в X в. в Басре философского кружка «Братья чистоты» («Ихван ас-сафа»), развивавшего наследие неоплатоников, Филона и других идеалистов древности; идеи этого кружка были проникнуты шиитскими тенденциями. Особое внимание уделялось учению о «мировом разуме», к слиянию с которым (или, вернее, возвращению к которому) должны стремиться души всех смертных.

Согласно учениям исмаилитских теологов, «мировой разум», явившийся проявлением божества, выделил «мировую душу», получающую свои земные воплощения. Это — «душа имама», переселяющаяся из тела одного имама в тело другого; в числе таких имамов называются и имена пророков Авраама (Ибрахима), Ноя (Нуха), Моисея (Мусы) и др. При этом якобы душа каждого человека в одном из своих перерождений должна воспринять «откровение» от одного из этих воплощений «мировой души». Этот взгляд, конечно, и сейчас поддерживает веру в переселение душ. Но главным в фантастическом представлении о многочисленных воплощениях «мировой души» является вера в священного человека — халифа Али и его современное воплощение.

Отвергая, подобно шиитам, первых трех суннитских халифов, четвертого из них, халифа Али, исмаилиты обожествляют. У современных исмаилитов существует особая ода в честь воплощений бога-Али. «Али существовал (тогда), — говорится в этой оде, — когда не было этого видимого мира; он (своим) могуществом воздвиг эмпирей и все простирающееся под ним. Али же вечно существующий и всюду сущий... Он проявляется во (всем) явном и скрытом. Считай Али всемогущим и выявляющим свое могущество; не имеет он соответствующего себе и пребывает, как единственный. Али покрывает и прощает людские проступки; Али отпускает грехи и старцу и юноше...»<sup>36</sup>.

Поводом к появлению исмаилитской секты, согласно мусульманской традиции, явился спор о наследовании имамата при шестом шиитском имаме Джафаре ас-Са-

---

<sup>36</sup> А. А. Семенов. Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Али-бога. — «Иран», т. II, персидский текст — стр. 8—9, перевод — стр. 14.

дыке (ум. в 765 г.). По исмаилитскому учению, этот приемник «мировой души» лишил своего старшего сына Исмаила (якобы из-за склонности последнего к спиртным напиткам) права наследования имамата (т. е. права воплощения в него «мировой души»). Некоторая часть последователей Джафара с этим не согласилась. Объявив Исмаила законным седьмым имамом, они отказались чтить последовавших за Джафаром столпов ортодоксального шиизма.

От имени имама Исмаила обычно производят и название сектантов — исмаилиты. Впрочем, сами исмаилиты, например у нас на Памире, в Шугнane, т. е. там, где в их верованиях значительное место занимает учение о переселении душ, как правило, производят название своей секты от слов «исм ба исм», т. е. «имя (воплотилось) в имени».

Сын Исмаила Мухаммед, по учению исмаилитов, является «скрытым имамом», который должен вновь появиться в роли махди.

Рассказ о раздорах в шиизме из-за вопроса о личности наследника имама Джафара являлся лишь религиозным выражением происходившей в то время борьбы за власть между отдельными группировками в Аббасидском халифате. При этом сторонники Исмаила и близкого им течения в исмаилизме — карматов — опирались на антифеодальное крестьянское движение. Но сравнительно скоро вожаки карматов и других течений исмаилитской секты стали использоваться феодальными кругами, их действия подчиняются чуждым народу интересам. Это произошло и в таких ответвлениях секты исмаилитов, как хашшашин (ассасины) и друзы.

В начале X в. одной из шиитских группировок удалось захватить власть в Северной Африке. Вскоре эта феодальная группировка подчинила себе Египет (в 969 г.) и образовала халифат, получивший название Фатимидского (просуществовал до 1171 г.)<sup>37</sup>. Исмаилитская секта выполняла волю фатимидских халифов.

<sup>37</sup> По исмаилитской традиции, фатимидские халифы вели свое происхождение от «скрытого имама» Мухаммеда, сына Исмаила, и через воплотившуюся в него «мировую душу» были связаны с Али и его женой Фатимой, дочерью Мухаммеда. Поэтому они якобы и названы Фатимидами. «Согласно же версии их противников, аббасидских халифов Багдада, династия происходит от еретика Маймуна аль-Кадаха (окулиста), человека с неизвестным прошлым. Эта



Изучая период фатимидского халифата и связанные с ним вопросы всемирной истории, К. Маркс отмечал, что различные ответвления исмаилитской секты — ассасины, карматы, друзы — активно участвовали в политических событиях. При этом, например, ассасины «принимали к себе всяких смелых преступников» и «служили различным властителям государств и городов в качестве убийц»<sup>38</sup>. Последнее объясняет и то значение, которое получило слово ассасин, или, точнее, хашшашин (от одуряющего наркотика гашиш, употреблявшегося сектантами), в европейских языках, где французское *assassin*, английское *assassin*, испанское *asesino* значат: убийца, предатель, злодей, разбойник. С политической ролью секты связаны и разработанные в исмаилизме тайные и суровые условия посвящения сектантов, насчитывающие девять ступеней. Была еще и особая десятая ступень, которая готовила «федаи», т. е. «жертвующих жизнью», обреченных, людей, призванных стать слепым орудием в руках феодальной верхушки секты, посылаемых для выполнения террористических актов. Такая практика была характерна, например, с конца XI в. для феодалов-ассасинов, владевших в Иране близ Казвина труднодо-

---

версия нашла отражение, между прочим, в декларации аббасидских халифов, выпущенной ими с антифатимидскими целями» (И. Ю. Крачковский. Рец. в «Библиографии Востока», вып. 8—9, М.—Л., 1936, стр. 119). Видимо, стремясь нейтрализовать влияние последнего взгляда, в недавнее время в написанной с исмаилитских позиций книге Р. Н. Mamoûr'a «Polemics of the Origin of the Fatîmî Califs» (London, 1934), доказывалось, будто имя Маймун аль-Каддах является всего лишь конспиративным прозвищем «скрытого» имама — Мухаммеда аль-Мактума. Акад. И. Ю. Крачковский, рецензируя эту работу, писал: «Едва ли все это построение принадлежит к таким, которые могут быть научно доказаны: основной тезис о единстве Маймуна и Мухаммеда является скорее остроумным, чем вероятным, и едва ли повлечет за собой лучшее освещение истории Фатимидов... Можно даже сомневаться, относится ли он к области исторического знания» («Библиография Востока», вып. 8—9, стр. 119—121). Действительно, наименование египетского халифата Фатимидским связано с оформившимся к X в. культом «целомудренной» (батуль) Фатимы, которым в данном случае вытеснялись не только христианские (культ Марии), но и ортодоксальные мусульманские представления. Как отмечалось еще в прошлом столетии, «официальная генеалогия Фатимидов, а следовательно, и самое их происхождение от Али — чистейшая подделка» (А. Мюллер. История ислама, т. II. СПб., 1895, стр. 299, прим. 2).

<sup>38</sup> «Архив Маркса и Энгельса», т. V, стр. 129.

ступной крепостью Аламут («Орлиное гнездо»; взята и разрушена монголами в 1256 г.).

Между отдельными ответвлениями исмаилизма существует ряд догматических различий. Так, исмаилиты-друзы почитают за воплощение бога фатимидского халифа Хакима (996—1021). Они веруют, что он скрыто живет где-то и еще вернется к ним. Представители другого направления в исмаилизме, распространенного в Иране, Афганистане, Индии, Северной и Восточной Африке, Сирии, а также в Западном Китае и у нас на Памире, почитают своим главой «живого бога», до недавнего времени носившего титул Ага-хана и имевшего резиденцию в Бомбее (Хасан-Абаде). Сектантам внушали, что Ага-хан божественного происхождения, ведет свой род от одной из ветвей фатимидских халифов через некоторых феодалов-ассасинов.

Социальное назначение культа «священного» живого человека в обществе, разделенном на антагонистические классы, судя по истории халифата, как правило, сводилось к обожествлению власти эксплуататоров. Это подтверждает и история исмаилитских «воплощенцев».

Обожествленный исмаилитами-друзами халиф Хаким был тираном и извергом. К. Маркс указывает, что Хаким, выдававший себя за «воплотившееся божество», с 1009 г. «впал в безумие и стал похож на Нерона. Он неистовствовал против *евреев и христиан*: велел разрушить церкви и синагоги в государстве, запретил *христианские паломничества* и т. д.; подал таким образом, благодаря вызванному у возвращающихся домой (т. е. в европейские христианские государства. — Л. К.) пилигримов раздражению, первый повод к идее *крестового похода*, хотя он все это впоследствии отменил. Он был убит (а не „исчез“, как учат богословы исмаилизма. — Л. К.) 1021 по наущению своей сестры *Ситт-ал-Мульк*»<sup>39</sup>.

Для новейшей истории обожествления глав и имамов исмаилитской секты характерен пример последнего из них — Султан-Мухаммед-шаха (1877—1957), или, иначе, Ага-хана, ставшего имамом секты восьмилетним мальчиком; своим преемником он назначил внука Карима, являющегося ныне главой секты. В приводившейся выше оде в честь воплощений бога-Али (автор ее Хакий —

---

<sup>39</sup> Там же, стр. 116.



современник Султан-Мухаммед-шаха) после перечисления воплощений Али, среди которых называются как исторические, так и мифические лица<sup>40</sup>, читаем: «Я теперь покажу Али, чтоб ты знал, в чьем образе он проявлен. Он — Али — Султан-Мухаммед-шах, его приказами воздвигнуты оба мира. Его знание охватывает (эти) два мира; древне существо этого единственного государя. Нет ему подобия и соответствия; он — всевидящий, всезнающий и вечнопребывающий. Он — творец земли и небес, который своим могуществом выявил этот мир...».

А в действительности Ага-хан (Султан-Мухаммед-шах) уже к 1910 г., когда в Бомбее, в его резиденции, размножалось это исмаилитское произведение, был очень богатым человеком и крупным политическим деятелем, пособником английских колонизаторов. На его политическую роль еще в 1908 г. обратил внимание И. Гольдциэр. В лекциях, подготовленных по предложению Американского комитета для устройства чтений по истории религии, И. Гольдциэр, отметив факт избрания Ага-хана на пост председателя Всеиндийской мусульманской лиги, говорил об этом «живом боге»: «Он — убежденный сторонник английского владычества в Индии, которое он считает благодеянием для индийских народов. Во время недавних волнений свараджистов (т. е. индийских националистов, сторонников свараджа — требования „своего правления“, независимости Индии. — Л. К.) он обратился со словом увещевания к мусульманам Индии, а также и к индусам, в котором он указывает на безумие и незрелость стремлений к самостоятельности и на необходимость и спасительность английского господства...»<sup>41</sup>.

Джавахарлал Неру отмечает, что Мусульманская лига была создана с целью ослабления и раскола национального движения в Индии, в которое все более активно стали вовлекаться и представители «молодого поколения мусульман». «...Чтобы отвлечь их внимание и направить их деятельность в безопасное русло, по инициативе ан-

---

<sup>40</sup> Например, о последних там сказано: «В эпоху Адама Али был Сифом... Али пришел также в образе Сима...». Или: «Признай Али, что он был Шимун ас-Сафа», т. е. он воплотился в Симоне-Петре, или, иначе, в легендарном апостоле Петре.

<sup>41</sup> I. Goldziher. Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1910, S. 255.

глийского правительства и под руководством Ага-хана, одного из главных приверженцев английской политики, была основана Мусульманская лига»<sup>42</sup>.

Интересы империалистов Ага-хан защищал и в годы первой мировой войны, когда в качестве председателя той же Всеиндийской мусульманской лиги и духовного главы исмаилитов он обратился с воззванием «К мусульманам», в котором призывал их выступить против Германии и Турции на стороне Антанты. «Мусульманам,— писал Ага-хан,— надлежит оставаться верными долгу присяги и покорными повелениям наших государственных и духовных властей... Никто не может победить столь могучих государей, как император и король Индии и Англии и царь всероссийский...».

В 1927 г., когда широкие массы в Индии, испытав на себе действительную цену империалистической «опеки», развернули кампанию бойкота комиссии Саймона, Ага-хан был в числе тех религиозных деятелей, которые выступали с программой поддержки несправедливых требований колонизаторов. В 1929 г. под председательством Ага-хана состоялась Всеиндийская мусульманская конференция. На открытии ее Ага-хан, восхваляя колониальный режим, принижавший народы Индии, заявил: «Британия защищает нас от внешних врагов и поддерживает порядок внутри страны, и поэтому естественно, что она претендует на преимущественные права в управлении Индией».

Когда совершилась Великая Октябрьская социалистическая революция, Ага-хан встал в ряды ее врагов. В 1919 г. на Версальской конференции он вошел в тесный контакт с делегацией контрреволюционеров-мусаватов Азербайджана. Как следует из донесения председателя этой «делегации», устремления Ага-хана имели антисоветский характер; они были направлены к тому, чтобы осуществить мечты империалистов об отделении Азербайджана от России. Антисоветским в те годы было и поведение многих служивших Ага-хану вожakov секты исмаилитов на Памире. Еще в 1917 г., когда трудящиеся Памира отказались признавать «права» своих угнетателей и взяли власть в свои руки, некоторые из этих вожа-

---

<sup>42</sup> Дж. Неру. Открытие Индии. Пер. с англ. М., ИЛ, 1955, стр. 371 и 372.



ков, горя ненавистью к социалистической революции, обратились за «помощью» к палачам народа — эмиру бухарскому и его клике.

Накануне и в годы второй мировой войны Ага-хан проявлял профашистские настроения, что нашло отражение и в печати — как во время его поездки в Германию, к Гитлеру, так и при посещении Индии гитлеровцем Шахтом.

В послевоенное время, в 1950 г., Ага-хан выступил с поддержкой панисламистской идеи об Исламистане, направленной на ослабление народов Индии и всего Среднего и Ближнего Востока в их борьбе за свои национальные и социальные права.

Возвеличению Ага-хана, а также и его ближайших помощников и последователей (при соблюдении строгой иерархии духовных лиц секты) служила и существующая в исмаилизме система религиозных запретов и треб. Богатства, которыми обладают руководители секты, составляют главным образом из поступлений «закята» и иных подношений. «Закят» — это подать, выплачиваемая каждым исмаилитом в пользу Ага-хана и других вожakov секты. Взимался он в размере 10 процентов валового дохода крестьянина-исмаилита, что было особенно тяжело для бедняков и середняков. В результате таких поборов (в условиях, когда, например, в Бухарском ханстве один только воздух не облагался податями!) бедняки и середняки часто значительную часть года вынуждены были жить впроголодь, питаясь травой и ягодами тута. А руководители и старейшины их секты — пиры и ишаны — обогащались, вели паразитический образ жизни. Свидетельства такого положения нередко публиковались еще и в дореволюционных востоковедных трудах.

«Огромная власть пиров,— читаем в одном из таких трудов,— создает им и достаточно хорошее обеспечение, ибо периодический объезд пирами своей паствы доставляет им немалые выгоды. При таких объездах они посещают дома своих пасомых и останавливаются на некоторое время у зажиточных жителей... Обычно пир остается в доме (его последователя-исмаилита.— Л. К.) на день или на два, смотря по достатку хозяев. Время проходит в угощении (режут обыкновенно баранов: одного для пира, другого для его учеников), в духовной беседе и в чтении книг по вероучению... Так как паства дает

пиру в каждый из его визитов одну десятую часть всех продуктов, полученных от своего хозяйства, то приношения бывают весьма различны, в зависимости от состояния и усердия прихожанина. Дают ружья (*цан*; в старину луки), верблюдов, коров, баранов, кур, куски грубой ткани своего изделия и т. п., а самые последние бедняки, что снискивают себе пропитание, занимаясь сбором дров и мусора для топлива, дают или несколько поленьев, или яйцо (*тарморх*). Многие от полноты усердия отдают пиру своих детей (в рабство, пережитки которого существовали на Памире до Октябрьской революции.—Л. К.)... Точно так же детей отсылают „из усердия“ к Ага-хану, при дворе которого они пребывают в течение нескольких лет в качестве слуг...

За год таким образом каждый пир обедеет раз или два всю свою паству. Из собранных им приношений наилучшее и самое ценное,—часть денег, ценных тканей и вещей,—оставляется для Ага-хана, к которому пиры, примерно в два года раз, ездят на поклон с дарами; впрочем, нередко бывает, что по старости и по другим причинам в далекий Бомбей пиры за себя посылают к „его святейшеству“ с подобными подношениями самых доверенных из своих халифá...»<sup>43</sup>, т. е. помощников.

Об общих размерах таких подношений и сборов, взимавшихся пирами, некоторое представление дают сведения о числе исмаилитских «домов», как бы закрепленных за отдельными пирами. Специально занимавшийся вопросом о районах влияния отдельных пиров А. Бобринский сообщал по этому поводу такие данные. Пир сейид (Саид) Ахмед, живший на Шахдоре, в Шугнane, числил за собой 1500 домов. У пира сейида Юсуфа Али-шо, имевшего постоянное жительство в Шугнane, подчиненные распределялись следующим образом: «400 домов в Шугнane, 200 домов в афганском Дарвазе, в Яркенде 50 домов, в Оше 20 домов, несколько домов по Гунту от Сочарва до Сардива, несколько домов в афганском Шугнane...». Помощники этого пира жили в следующих пунктах контролируемой им территории: 11 халифа в Шугнane, 7 халифа в Дарвазе и 1 в Яркенде. В Оше

---

<sup>43</sup> А. А. Семенов. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов.—«Мир ислама», т. I (1912), № 4, стр. 548 и 552.



должность помощника справлял брат пира. Пир сейид Мурсал, состоявший в 1901 г. в этой должности всего лишь один год (по назначению Ага-хана, к которому Мурсал лично ездил в Бомбей; отец его, сейид Мурза Ашраб, был пиром в Сучане в продолжение 75 лет), имел в числе своих подчиненных приблизительно «100 домов в Читрале и 400 домов в Шугане, Рушане, Дарвазе и Яркенде»<sup>44</sup>.

Понятно, что, имея столь большую «паству», пиры только от одного закята с нее получали огромные доходы. А ведь помимо закята они взимали другие требы. Среди этих сектантов поддерживалось правило, по которому «без благословения или, вернее, без совета пира никто не решится ни на какое дело, хотя бы оно было совершенно пустяшное, не выходящее из круга повседневной обывательской жизни. Нужно исмаилиту куда-либо отправиться на заработки, или его приглашают быть проводником в горах, или покупает у него что-либо офицер, заезжий иностранец или свой соотечественник, хочет ли грамотный исмаилит прочесть ту или иную книгу и т. п., он предварительно спрашивает совета у своего пира, как ему поступить»<sup>45</sup>.

О том, как взимаемые с исмаилитов поборы поступали к Ага-хану, он сам рассказал еще в 1908 г., выступая на одном процессе в Бомбее.

«Все они (исмаилиты разных ответвлений секты.— Л. К.) приносят мне,—заявил Ага-хан,—подношения. Обыкновенно они посылают представителей в Индию, когда я бываю там. Они приносят мне деньги и предметы из их стран. Они преклоняются предо мною и кладут предо мною деньги. Представители из Сирии приезжают и подносят приношения таким же образом. Народ из Персии и Афганистана делает то же самое. Последователи в Северной Африке находятся в небольшом числе, и, когда я езжу в Европу, они приезжают в Марсель увидеть меня. Раньше... они приезжали в Индию. Что же касается моих последователей из Восточной Африки, то

---

<sup>44</sup> А. А. Бобринский. Секта Исмаиля в русских и бухарских пределах Средней Азии. Географическое распространение и организация.— «Этнографическое обозрение», кн. 53. М., 1902, № 2, стр. 12, 14, 17, 18.

<sup>45</sup> А. А. Семенов. Из области религиозных верований шуганских исмаилитов.— «Мир ислама», т. I, № 4, стр. 547.

они платят мне, когда я езжу туда, или по моим приказаниям посылают деньги моим банкирам»<sup>46</sup>.

Известны случаи самоубийств его последователей, совершенных после лицезрения «живого бога». В оправдание этих безумных поступков фанатики говорили: «Видевший Ага-хана видел все на земле, зачем же после этого продолжать эту жизнь?».

Но уже после первой мировой войны, в период подъема национально-освободительного движения в странах Востока, среди исмаилитов все громче стали раздаваться голоса, требующие некоторого ограничения власти Ага-хана, предоставления большей самостоятельности местным исмаилистским общинам, уничтожения практики обязательных приношений Ага-хану и т. п. Такие требования выдвигались среди исмаилитов Индии, например, в 1927 г. Свидетельствуя о назревании важных сдвигов в среде исмаилитов, они, однако, еще не дали значительных результатов.

19 января 1936 г. Ага-хан, обычно считающийся у исмаилитов сорок восьмым преемственным имамом<sup>47</sup>, справлял свой «золотой юбилей». В этот день ему, по обычаю «живых богов», было поднесено количество золота, равное весу юбиляра, — 99 килограммов, стоимостью в 23 тысячи фунтов стерлингов.

Подношения давали возможность Ага-хану жить в роскоши. Он получил не только восточное, но и европейское образование, имел конные заводы и был любителем скачек; подолгу жил в Европе. В изданных в Лондоне в 1954 г. своих «Мемуарах» Ага-хан, кокетничая, объяснял свое пристрастие к Западу тем, что он еще в 1898 г. «потерял свое сердце на французской Ривьере»; этим же он пытался затушевать тот факт, что в середине XX в. ему пришлось резко снизить свою политическую активность в Индии. Между тем правильнее было бы связать последнее с более «эластичной» политикой английских империалистов. В пору бурного подъема

---

<sup>46</sup> М. С. Андреев. По этнографии таджиков. — Сб. статей «Таджикистан», Ташкент, 1925, стр. 170, прим. 26.

<sup>47</sup> По верованию, записанному мною летом 1944 г. в Шугане, в Верхнем Хороге, покойный Ага-хан — 44-й исмаилитский перевоплощенец-имам, если считать от земного воплощения Али; если же считать от первого воплощения «мировой души» — сына Адама, то он 100-й.



национально-освободительного движения продолжать делать ставку на столь пробританскую фигуру значило открыть свои карты. В 1955 г. в журнале «The Islamic Quarterly» отмечалось, что в своих воспоминаниях, содержащих мало свежих мыслей, глава секты исмаилитов предстает как «самый ярый приверженец британского господства в Индии»<sup>48</sup>.

За услуги, оказанные Ага-ханом, английские империалисты присваивали ему высокие титулы. Вместе с тем они поддерживали и «соперника» Ага-хана, современного «Антихриста» — Даджжала. Последний, по исмаилитскому учению, является воплощением «мирового зла», он предназначен вредить «живому богу», для чего якобы хочет создать свое, противостоящее исмаилизму вероучение<sup>49</sup>. «Живой бог», таким образом, находится под постоянной угрозой «зла». Обеспечивать благоприятность исхода борьбы с Даджжалем — задача как самого «живого бога», так и всех исмаилитов. Такое учение направляет внимание верующих от их жизненных задач в ложное русло религиозных споров.

Этим и объяснялось, что двоюродный брат Ага-хана, которого выдавали за воплощение Джаджжала, получал от английского правительства пенсию в 4000 рупий, т. е. 2600 рублей золотом в год.

Поддержка Ага-ханом интересов английских колонизаторов и обрисованная выше роль вожakov секты издавна определяли интерес к ним и со стороны разведывательных органов империалистических государств. Сведения об отдельных исмаилитских пирах и ишанах, выполнявших агентурные поручения, просачивались в печать. Политическим целям неоднократно служила и

---

<sup>48</sup> A. L. Tibawi. Рец. на «The Memoirs of Aga Khan». — «The Islamic Quarterly», London, II, 1955, № 1, p. 68.

<sup>49</sup> В основе этого представления лежит дуалистическое учение об извечной борьбе двух начал в мире — добра и зла. Это древнее верование составляло существенную черту зороастризма и ряда других культов Среднего Востока, оказавших влияние на исмаилизм.

Вера в Даджжала, противника пророков Исы (Иисуса) и Мухаммеда, своего рода Антихриста, долженствующего явиться перед «страшным судом», есть и в суннитском исламе; его мусульманское присловье: «Да будет он проклят!». На складывание представления об этом фантастическом существе в суннизме большое влияние оказало христианское учение об Антихристе и иудейское — о мессии и антимессии.

строгая конспиративность секты, не только воспринявшей, но и развившей шиитское учение о допустимости сокрытия своей религиозной принадлежности из соображений «предосторожности» (такыйя). По учению исмаилитов, верующие при необходимости могут маскироваться, скрывать свою принадлежность к секте, выдавать себя за последователей других вер (посещать их храмы и т. д.) или за атеистов, даже осуждать исмаилизм и ругать своего пира, т. е. поступать как двурушники. В исмаилизме разработано также особое учение о семи ступенях пропаганды для соращения в исмаилизм приверженцев других вер. В этих целях считалось дозволенным любое введение в заблуждение инаковерующего, любая ложь, если она могла вызвать сомнение в правильности его старых взглядов и, следовательно, подготовить к восприятию им новой веры — исмаилизма. Не случайно в числе этих ступеней есть ступени, называемые «зарк», т. е. лицемерие, фальшь, «тадлис» — обман и т. д.

Подобные учения способствовали отчуждению исмаилитов от последователей других вер и использовались для внесения розни в среду верующих. В Шугнана среди исмаилитов распространялось поверие, будто они не должны иметь чего-либо общего с мусульманами-суннитами, души которых даже после смерти «обречены носиться в беспредельном пространстве „божьих степей“, не находя себе приюта»<sup>50</sup>. Подобные религиозные басни рассказывали и о шиитах. В результате в Шугнана исмаилиты не брали в жены дочерей шиитов, не вступали с ними в родственные связи. Такие чувства прививались исмаилитам и по отношению к людям, являвшимся последователями других религий и сект<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> А. А. Семенов. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов. — «Мир ислама», т. I, № 4, стр. 529.

<sup>51</sup> Впрочем, воспитывая в массе исмаилитов нетерпимость к людям другой веры, вожаки секты не считали это для себя обязательным. В мае 1960 г. в результате автомобильной катастрофы погиб Али-хан, сын Ага-хана. «Свое огромное состояние, — сообщалось в печати, — он потратил почти полностью на лошадей, гоночные автомобили и... красивых женщин. Недавно в Лондоне вскрыли завещание Али-хана. Наряду с суммами для его бывших жен (в том числе Риты Хайворт и ее дочери Ясины), для приятелей и любимых жокеев конюшен Али-хана, оказался... чек на сумму 150 тысяч долларов... известной польке Сибилле С. и ее сыну Марку. С этой красивой полькой Али-хан познакомился 17 лет назад в Каире. Ее сыну 16 лет и он очень похож на покойного Али-хана...»



Например, как отмечалось в печати, «гальча — каракиргизы (киргизы. — Л. К.) и мерваниты<sup>52</sup>... по рассказам (шугнанцев. — Л. К.)... кроме деловых, никаких иных отношений с исмаилитами не имеют. А мерваниты никогда не останавливаются на ночлег не только в домах (*чид*) шугнанцев, но даже и вообще в их селениях (*дэхт*). Если даже случится им запоздать где-либо в селе, мерваниты сейчас же спешат выехать вон из него и остановиться на ночлег вне селения»<sup>53</sup>.

Религиозные представления в этих случаях способствовали национальной отчужденности одних людей от других, закрепляли нездоровые, порой враждебные отношения, сложившиеся в результате тяжелых исторических условий, в которых эти люди жили длительное время. Для понимания этих условий стоит напомнить рассказ аксакала Кабуля — жителя селения Нусур в долине Бартанга на Памире, записанный в 1916 г.: «Между нами и кыргызами была постоянная вражда: иногда они нас били, иногда — мы их. Пленников мы никогда не брали, а они брали и уводили людей с собой. Так продолжалось до присоединения края к русскому государству, когда мы освободились от набегов кыргызов»<sup>54</sup>.

Учения исмаилитов, мерванитов и других сектантов о скрытности и отчужденности от иноверцев, «неверных» — следствие того, что их секты развивались при отсутствии элементарной свободы совести, в обстановке преследований людей за их религиозные убеждения. К тому же исмаилиты, карматы и другие близкие им секты возникли в шиитском направлении ислама, которое в течение веков в ряде стран преследовалось, находилось вне закона. «Живя на территории не шиитской, шииты живут конспиративно», — констатирует автор книги о

---

(«Polski następca Khana». — «Kobieta i Życie», Warszawa, 1960, № 32, str. 16).

<sup>52</sup> Мерваниты — мусульманские сектанты, не признающие Али за четвертого халифа и считающие таковым Мервана, сына аль-Хакима, четвертого халифа династии Омейядов — 684—685 гг. (или халифа Мервана II, изгнанного Аббасидами — 744—750 гг.), имели распространение главным образом в Таджикистане, Индии и Афганистане.

<sup>53</sup> А. А. Семенов. Из области религиозных верований шугнанских исмаилитов. — «Мир ислама», т. I, стр. 534.

<sup>54</sup> И. И. Зарубин. К истории Шугнана. — Доклады АН СССР, В, 1926, стр. 21.

средневековом исламе, вышедшей в издательстве Чикагского университета <sup>55</sup>.

Естественно, что такая обстановка гонений и преследования исмаилитов в странах, где суннитское направление ислама сохраняло значение государственной религии, не могла не способствовать поддержанию отчужденности и конспиративности их секты, как и подобных ей сектантских течений <sup>56</sup>. А в припамирской части Афганистана насильственные обращения исмаилитов в суннитский ислам имели место еще в недалеком прошлом. В более раннее время это отмечалось и в отношении мерванитов. Так, указывалось, что «нетерпимость афганцев к еретикам вообще, а к враждебно настроенным против них в особенности, была причиной того, что талеканские мерваниты вынуждены были сделаться правоверными суннитами» <sup>57</sup>.

Близ Читрала и Кашгара, как отмечал исследователь мерванитов, «сектанты живут, как и все прочие мусульмане, и решительно отвергают свою принадлежность к какой-либо секте при всяких попытках незнакомых им людей поближе познакомиться с их религиозными верованиями» <sup>58</sup>.

Эти примеры подтверждают, что религиозные преследования, несовместимые со свободой совести, нетерпимость к людям иной веры были частыми в странах господства ислама. В. И. Ленин, разъясняя политику коммунистов в религиозном вопросе, еще в 1903 г. решительно выступал за право каждого исповедовать какую угодно веру совершенно свободно. «Ни один чиновник,— писал Ленин,— не должен даже иметь права спрашивать кого ни на есть о вере: это дело совести, и никто тут не смеет вмешиваться. Не должно быть никакой „господствующей

---

<sup>55</sup> G. E. von Grunebaum. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation*. Chicago — Illinois, 1946, p. 191.

<sup>56</sup> Еще в «Сборнике летописей» Рашидаддина (1247—1318), при описании правления монгола хулагуида Газан-хана, выступавшего ревностным защитником мусульманского правоверия, которое он объявил государственным культом, говорится, что зороастрийцы и исмаилиты («муги или еретики») хотя и «издавна существуют в этих владениях, однако убеждения свои они держат в тайне или скрывают» (Рашид-ад-дин. *Собрание летописей*, т. III, пер. с перс. А. К. Арендса. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1946, стр. 218).

<sup>57</sup> А. Семенов. О мусульманских сектантах мерванитах.— «Мусульманский мир», вып. 1, Пг., 1917, стр. 8.

<sup>58</sup> Там же.



щей“ веры или церкви. Все веры, все церкви должны быть равны перед законом. Священникам разных вер могут давать содержание те, которые принадлежат к их верам, а государство из казенных денег не должно поддерживать ни одной веры, не должно давать содержание никаким священникам, ни православным, ни раскольничьим, ни сектантским, никаким другим»<sup>59</sup>.

Советское государство с первых дней своего существования исходило из задачи обеспечения всем гражданам свободы совести. В СССР церковь отделена от государства, а школа — от церкви. Конституция Союза ССР обеспечивает гражданам социалистического государства полную свободу совести, какой не было и не может быть ни в одном феодальном или капиталистическом государстве. Каждый гражданин Советского Союза может исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, т. е. быть атеистом. В статье 124 Конституции сказано: «Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами».

Отделение церкви от государства и неуклонное проведение в жизнь принципа свободы совести в нашей стране устранило всякие причины сокрытия своей религиозной принадлежности исмаилитами, как и представителями других религиозных культов. Само понятие сектантства в наших условиях, при отсутствии государственной, а также господствующей религии, является пережитком, анахронизмом. И действительно, исмаилиты перестают скрывать. Характерна мотивировка этих изменений в их поведении, которую мне довелось слышать на Памире летом 1944 г.: «Советская Конституция разрешила нам свободно веровать, не скрывать свою веру».

Последнее, свидетельствуя о тех переменах, которые происходят в области религиозных верований, вместе с тем не меняет нашего отношения, например, к исмаилизму как антинаучной идеологии, дающей людям превратное представление об окружающем мире, тормозящей прогресс. Учение исмаилитов утверждает, что благополучие человека зависит не от его собственных творческих усилий, а от «мировой души», божества, воплощений Али. «Не произрастет ни один злак иначе, как

---

<sup>59</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 7, стр. 173.

по моему повелению и приказу; мне покорно (все) от луны до рыбы»<sup>60</sup>, — читаем в исмаилитском панегирике обожествленному Али, написанном Федаи Хорасанским в прославление покойного Ага-хана. Если при худой почве и отсталости сельскохозяйственной техники земля давала плохой урожай, пшеница была с пустым колосом, то вожаки исмаилитов учили, будто это «святой» Шо-Носир-и Хысрау «лишил их пшеничного хлеба, чтобы они могли легче сдерживать волнующие их страсти и тем уменьшить свою склонность к грехам»<sup>61</sup>. Так исмаилизм, подобно всякой другой религии, прививает людям ложные и чуждые науке воззрения, принижающие человека и значение его труда.

В последнем случае проповедники исмаилизма искажали смысл многих поучений почитаемого ими Насир-и Хосрова, который, как это следует из его высказываний, высоко ценил созидательный труд человека и особенно труд земледельца. Об этом, в частности, можно судить по «Са'адат-намэ» («Книга счастья»), недавно опубликованной в переводе на английский язык в мусульманском журнале<sup>62</sup>. В ней читаем: «Свежесть мира исходит от земледельца, благодаря ему здесь появляется сад, там — нива... Пахари являются кормильцами человека, животных, как и каждой твари. Земледелец, если он такой, каким должен быть, превзойдет ангелов». Последние же, по представлениям средневековья, были для человека

---

<sup>60</sup> Т. е. во всей Вселенной. Выражение связано с усвоенным исламом примитивным взглядом, будто Земля покоится на роге быка, стоящего на баснословной рыбе, и над Землей — на одном из небесных сводов — находится Луна (см. гл. II, 2). См. публикацию А. А. Семенова «Исмаилитский панегирик обожествленному Алию Федаи Хорасанского» («Иран», т. III, персидский текст — стр. 59, перевод — стр. 66).

<sup>61</sup> Свидетельство английского путешественника Вуда, посетившего Бадахшан в 1836—1838 гг. (Бурхан-уд-дин-хан-и-Кушкеки. Каттатан и Бадахшан. Пер. с персидского под ред. проф. А. А. Семенова. Ташкент, 1926, стр. 95, прим. 1). Шо-Носир-и Хысрау — принятое на Памире произношение имени цитировавшегося нами писателя и путешественника Насир-и Хосрова (см. гл. II, 2), автора и некоторых исмаилитских произведений. Пережитки связанного с его именем исмаилитского культа еще и сейчас существуют на Памире.

<sup>62</sup> G. M. Wickens. The Sa'adatnameh attributed to Nasiri Khusrau. — «The Islamic Quarterly», vol. II, 1955, № 2, p. 117—132; № 3, p. 206—221.



недостижимым совершенством. Высказывая эти мысли, писатель не отрывался от суровой действительности современного ему феодального общества, где массы страдали и от спекуляций на хлебе. «Пока он не стремится вызвать вздорожание цен на рынке, никто не может превзойти (по благородству) земледельца», — говорится в «Са'адат-намэ». Ее автор высказывался против служения тому, кто разорял народ; даже в крайней нужде недостойно идти к нему за помощью: «Не ешь его хлеба, даже если это тебе в жизни и поможет, потому что его хлеб замешан на крови бедняков»<sup>63</sup>.

### 3

На примере суннизма, шиизма и исмаилизма видно, что в догматах, учениях и культовых установлениях разных направлений и сект ислама имеются многие различия. На формирование этих особенностей большое влияние оказали старые религии и идеалистические философские системы, существовавшие в тех местах, где распространялся ислам. Это воздействие в сильной степени сказалось и на сложном мистическом течении тасаввуфа, или суфизма (дервишизма)<sup>64</sup>, получившем широкое развитие в исламе с IX в.

Отдельные мистики, ведшие отшельнический образ жизни, были в халифате и раньше, но до конца VIII в. они не имели сколько-нибудь заметного влияния в обществе. Усиление мистицизма и подвижничества, выразившееся в развитии суфизма, на наш взгляд, — одно из проявлений того разочарования, которое испытали широкие слои населения ряда областей халифата, особенно после прихода к власти династии Аббасидов. Оппозиционное Омейядам движение Абу-Муслима и близких ему деяте-

<sup>63</sup> G. M. Wickens. Op. cit., № 3, p. 209—210. Ср. А. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. I, № 4, 1915, стр. 476 (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков, вып. XVI). По вопросу о принадлежности «Са'адат-намэ» Насир-и Хосрову в последние годы высказаны сомнения. Об отношении Насир-и Хосрова к исмаилизму см.: А. Е. Бертельс. Насир-и Хосров и исмаилизм. М., Изд-во восточной лит-ры, 1959.

<sup>64</sup> Тасаввуф — созерцание, мистицизм. Суфизм — от арабского слова «суф», т. е. шерсть; суфий — человек, носящий власяницу, сермягу. Дервиш — открывающий дверь, переступающий порог на пути (к богу), мистик; в переносном смысле — нищий, бродяга, бедняк.

лей, благодаря которому Аббасиды утвердились на престоле, было разгромлено, а их многочисленные участники подверглись преследованиям. Огнем и мечом были подавлены народные восстания во главе с Муканной в Средней Азии и во главе с Бабеком в Азербайджане, где в войске повстанцев насчитывалось до трехсот тысяч человек; безжалостно было уничтожено государство зинджей — черных рабов с острова Занзибара в Хузистане и на юге Месопотамии; зинджи, поддержанные местным крестьянством и отдельными племенами бедуинов, сопротивлялись войскам халифата в течение четырнадцати лет (869—883).

Надежды, прежде воодушевлявшие демократические слои населения городов, а также крестьянство, были подорваны. В условиях средневековья, при господстве религиозных идеологий все это вызывало чувство растерянности и отчаяния, желание «уйти от мира» у немалого числа тех, кто не добился желаемого. Потеряв почву под ногами, эти люди устремляли взоры на неведомое им небо, стремясь хотя бы в обманчивой мечте найти выход своим чувствам.

«...Религия,— говорит К. Маркс,— есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял... Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа»<sup>65</sup>. И обращались к ней прежде всего те, кто терял опору в жизни, и, ища выхода надеждам, предавался несбыточным иллюзиям, отрешался от активной борьбы против своих угнетателей, за лучшую жизнь. Но в случае, о котором здесь идет речь, обращались к «ереси» или, во всяком случае, к течению, которое в то время не было господствующим и последователи которого провозглашали возможность постижения божества без посредников, тем самым отрицая обязательность как обращения к все более обнажавшим свою подкупность и чиновничье положение муллам, так и посещения мечетей, в которых последние служили.

В Аббасидском халифате в течение длительного времени существовало рабовладение; это осложняло и затрудняло развитие феодальных отношений. Толчком к

---

<sup>65</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, изд. 2, стр. 414 и 415.



ликвидации рабовладельческого уклада послужила кровопролитная эпопея восстаний рабов-зинджей. Характерно, что на развивавшийся в этих условиях суфизм, наряду с положениями раннего ислама (в котором, как мы видели, было немало ожиданий «чудесного» ниспослания социальных перемен), большое влияние оказали религиозно-идеалистические воззрения периода разложения рабовладельческого строя — такие, как неоплатонизм, а также идеи подвижничества христианской и индийских религий, отразившие, хотя и в иной исторической обстановке, бессильный протест эксплуатируемых масс. Эклектический характер суфизма столь ярок, что приводит даже авторов, видящих в нем «реакционно-мистическое течение», «доктрину, враждебную всякому прогрессу», к выводу, что он «по природе своей ничего не имеет общего с исламом...»<sup>66</sup>.

Однако, несмотря на эклектический характер суфизма и наличие в нем ряда толков, он сложился и известен только как течение в исламе. Его идеологи возводят свои догмы и культ или к почитаемым мусульманами мифическим древним пророкам, например к Хызру<sup>67</sup>, или к пророку Мухаммеду, халифам Абу-Бекру, Али и другим именам, фигурирующим в преданиях о начальном исламе. Уже ранние суфии, вроде связанных с Ха-

---

<sup>66</sup> «Собрание восточных рукописей АН УзССР», под ред. и при участии проф. А. А. Семенова, т. III. Ташкент, 1955, стр. 6—7 (предисловие редактора).

<sup>67</sup> По распространенным среди мусульман представлениям, Хызр — владетель «живой воды» и покровитель путников. Одет он будто бы в зеленое (таково и этимологическое значение его имени) и, по поверию, одного его появления в бесплодной пустыне достаточно, чтобы она зазеленела, покрылась растительностью. Культ Хызра развился из первобытных верований, связанных с обожествлением природы; он вызван бессилием древнего человека в борьбе с природой. В Коране имя Хызра не упомянуто, но богословы относили к нему 64-й стих 18-й суры, где говорится об «одном слуге из слуг» Аллаха, с которым встретился Муса (Моисей). Высказано предположение, что культ Хызра в своем происхождении связан с верой в древнеиранского бога Митру. Когда почитание Хызра (часто совместно с культом пророка Ильи — Ильяс: Хызрильяс) получило развитие в исламе, в разных странах мусульманам стали показывать его «могилы», возникли места поклонения ему (например, близ Суэца и в Верхнем Египте, в Месопотамии, на «острове Хызра» среди Шатт-эль-Араба, в Индии — на одном из островов Инда у Сакара), именем этого «святого» стали называть мечети (например, мечеть Хазрат Хызр в Самарканде) и т. п.

саном Басрийским (ум. в 728 г.), относили к ним же свои мистические изречения, призванные приглушить в людях законное недовольство существовавшим порядком. Так, в этом кругу часто можно было слышать слова, приписываемые Мухаммеду: «...Если бы вы знали то, что я знаю, вы бы разучились смеяться и много бы плакали». Когда суфийские организации широко распространились и усилились, стали предприниматься попытки «примирения» суфизма с ортодоксальным исламом. Особое значение в этом смысле имели богословские трактаты хорасанца аль-Газали (1059—1111), наделенного одним из высших духовных титулов «хужжат аль-ислам» («аргумент», или «доказательство ислама»). В некоторых странах распространения ислама, например в Средней Азии, такие «примирения» в отдельные периоды приводили к тому, что суфизм стал в них занимать положение господствующего мусульманского течения. Пережитки разных толков суфизма сохранились кое-где и в нашей стране — в Средней Азии, Казахстане, некоторых районах Татарии, Башкирии и на Кавказе.

Будучи распространен в ряде государств Азии и Африки, суфизм не представляет собой единого целого ни в своих учениях, ни в культовой и организационной сторонах. Объединяясь в несколько десятков разных «цепочек» (селселе), или, иначе, в общины и братства — основы орденов, суфии подчас составляют крупные и разветвленные организации, каждая со своими вожаками и особым внутренним регламентом. Одни из орденов, например, придерживаются громких (джахрийя) радений (зикров), другие — молчаливых, «созерцательных» (хуфийя) и т. д.<sup>68</sup> Между разными орденами идет борьба

---

<sup>68</sup> В нашей стране джахрийя в основном придерживаются дервиши-ясави (ясавийя — последователи ходжи Ахмеда Ясави, ум. в 1166 г., его гробница и мечеть, возведенная по распоряжению Тимура, находятся в г. Туркестане, Казахская ССР), а также дервиши-кубрави (кубравийя — следуют шейху XII в. Наджмуддину Кубра) и кадири (кадирийя), почитающие своим патроном известного мистика Абд-аль-Кадира Джилани (Гиляни, ум. в 1166 г. в Багдаде), получившего прозвище Гаус аль-а'зам, т. е. величайший (мистический) заступник. Кадири имеют своеобразные ответвления и на Северном Кавказе, в частности в Чечено-Ингушетии (община последователей шейха Кунта-хаджи). Хуфийя у нас — это накшбанди (накшбандийя — последователи Бахауддина Накшбанда, ум. в 1389 г.; могила



за большее влияние среди верующих, подчас принимающая ожесточенный характер.

Для внутренней организации суфийских орденов характерна строгая духовная иерархия. Существует несколько стадий, или ступеней, так называемого приближения суфиев к богу. Чаще всего они сводятся к четырем, из которых первая, подготовительная — ш а р и а т, т. е. требование безусловного соблюдения мусульманского законодательства во всех его мелочах. Вторая — т а р и к а т: вступление на путь (тарик) суфийства. На этой ступени стремления суфия должны быть более всего направлены к полному отказу от проявлений собственного «я», своей воли. Найдя из числа «старцев» ордена — шейхов, устазов, пиров, ишанов — духовного наставника, муршида («направляющего»), суфий становится его послушником, муридом (мюридом, «ищущим»). «Мурид должен быть в руках его шейха, как труп в руках обмывателя мертвых» — такова суфийская заповедь, которую предлагается соблюдать суфию ступени тариката. Только держась этой суровой формулы, сводящей суфийское положение об отсутствии необходимости посредника между человеком и богом к пустой декларации, суфий может рассчитывать перейти на третью ступень — м а' р и ф а т, т. е. дойти до «познания» божественной истины, «просветления» ею. Став арифом, или «познавшим», он получает право уже самому быть муршидом, «направляющим» тех, кто находится на низших ступенях. На третьей ступени суфий, презрев мирское, должен крайним изнурением, отшельничеством, постоянным произнесением имен бога и иными «самосовершенствованиями» в экстазе постигать бога, как бы опьяняясь и соединяясь с ним. На этой ступени, согласно суфийским требованиям, мурид поднимается над жизнью, для него якобы становится равным нравственное и безнравственное, добро и зло. Высшая стадия — х а к и к а т, т. е. истина. Достигший ее будто бы начинает чувствовать, что все земное в нем угасло и он слился с богом, отрекся от себя, утерял свое «я»,

---

и мечеть в Бахауддине, близ Бухары). На сложение зикра хуфийй значительное воздействие, по-видимому, оказали буддизм и вообще подвижничество индийских религий. Проникнув на запад, например на Северный Кавказ и в Крым, суфизм накшбандийского толка приобрел там некоторые отличительные черты (мюридизм).

которое «исчезло в божестве» («фана фи-лла»), погрузился в эту мусульманскую нирвану.

Большую роль в суфизме играют требования исполнения ритуальных обрядов, разных магических действий вроде произнесения заклинаний и поминаний, ежедневного повторения по сто одному разу или большему числу раз слов «нет божества, кроме Аллаха» («ля илях илляллах»), прохождения испытательного «сорокодневия», участия в общих дервишеских радениях, в ряде орденов сопровождаемых музыкой и плясками и носящих иступленный характер, и т. д. Радения дервишей во многом близки шаманским культам с их верой в сношение шамана с «духом» или «духами» во время религиозного экстаза — камлания, которое также сопровождается пляской, ударами в бубен и т. д. В Чечено-Ингушетии суфийские (мюридские) радения сопровождаются общим ритуальным прыганием под барабанный бой. Радения обычно длятся несколько часов, до поздней ночи, психически и физически изматывая их участников.

Идеал суфия, достигшего высшей ступени, так обрисован в суфийской книге «Свет наук» («Нур аль-'улум»), приписываемой Абу-ль-Хасану Харакани, одному из вождей хорасанского суфизма X—XI в.: «Шейх... спросил у некоего суфия: „Кого вы называете дервишем?“ — Ответил: „Того, кто ничего не ведаёт о мире“. — Шейх сказал: „Это не так. Дервиш тот, у кого нет помысла в сердце. Он говорит и речи у него нет, он видит и зренья у него нет, он слышит и слуха у него нет, он ест и вкуса пищи у него нет, у него нет ни движения, ни покоя, ни печали, ни радости. Это — дервиш“»<sup>69</sup>. У такого человека не должно быть желаний: «О боже,— говорится по этому поводу в той же книге,— разве мне не довольно бытия твоего, чтобы просить ещё что-либо?»<sup>70</sup>.

Таким образом, суфийские стадии, или ступени, связаны с отказом от человеческой индивидуальности, с принижением личности, презрением к труду и обществу. У верующего, «исчезающего в божестве», согласно суфийским требованиям, должна быть убита всякая самостоятельность

---

<sup>69</sup> «Нур аль-'улум». — «Иран», т. III, Л., 1929, персидский текст — стр. 175, перевод — стр. 198 (Е. Э. Бертельс. Нур аль-'улум. Жизнеописание шейха Абу-л-Хасана Харакани).

<sup>70</sup> Там же, персидский текст — стр. 179; перевод — стр. 207.



суждений и действий, уничтожены все его жизненные интересы, связывающие его с обществом, с другими людьми. «Кроме лика твоего (бога.— Л. К.) ничего не хочу видеть»,— гласит одно из положений суфизма. И были такие суфии, которые доходили до утверждения, будто они достигли «единения» с богом. «Аз есмь истина» («Ана-ль-хакк») — таков был девиз суфия Хусейна ибн-Мансура Халладжа, которого в 922 г. четвертовали и сожгли в Багдаде как еретика по приговору ортодоксальных кругов мусульманского духовенства.

В своих истоках суфийское учение о слиянии, исчезновении или «сгорании» в боге близко к тем представлениям о «мировом разуме», которых мы касались при рассмотрении исмаилизма. В обоих случаях эти представления восходят к древнему верованию в фантастическое существо (божество, дух) проявлением или истечением (эманацией) которого будто бы являются души верующих. Будучи отделены от своего источника, души страдают и стремятся вновь с ним соединиться. Таково, по суфизму, существо людских страданий. Ибо видимый мир, согласно этим же представлениям, призрачен, он лишь отображение «небесного», или, иначе, отражение свойств и качеств божественного абсолюта. Человеческая личность и испытываемые ею добро и зло, по этому же воззрению, не имеют никакого значения; настоящим, реальным «я» признается только бог и его проявление («душа»).

Тем самым суфизм призывает мириться с социальным гнетом, с бедствиями, переносимыми трудящимися в эксплуататорском обществе.

У некоторых суфийских теологов представлению о «мировом разуме» и его проявлениях придан пантеистический характер, т. е. бог ими отождествляется с природой, со всем существующим. В этих взглядах некоторых теоретиков суфизма много общего с известным положением греческого философа-мистика Плотина (204—270), изложенным в его «Эннеадах», что «нет сущего вне бога». К тому же, как и суфии, Плотин считал, будто божество, недоступное чувствам и разуму, открывается в момент мистического созерцания, экстаза. Даже культовые установления, молитва и прочее, в суфизме объясняются с точки зрения мистического пантеизма. Поэт-суфий Магриби (ум. в 1406/1407 г.), последователь теолога XIII в.

Ибн-Араби, выразил это в таком стихотворном обращении к богу:

И если я посылаю тебе поклоны, то ты есть этот поклон.

И если я посылаю тебе молитвы, то ты есть эта молитва <sup>71</sup>.

Большое место в суфийской литературе занимают вопросы любви и бедности. Любовь толкуется иносказательно, как путь к познанию бога; ради такой любви рекомендуется забыть человеческий облик, пренебречь самыми насущными нуждами. В одном стихотворении багдадского суфия Сирри ас-Сакати (ум. в 867 г.) по этому поводу сказано:

Ты лжешь, если жалуешься на муки любви.

Я вижу, что кости твои одеты мясом:

Только тот любит, у кого кожа непосредственно

прилегает к внутренностям,

Лишь тот любит, кто, будучи позван, не может

поднять головы <sup>72</sup>.

В суфийских произведениях поясняется, что бедность, нищета, голод и многие другие несчастья — эти неизбежные спутники эксплуататорского общества — якобы не что иное, как проявления любви бога, его высшие благодеяния. «Страдание,— учил упомянутый аль-Халладж, культ которого сохранен в суфизме,— это он сам», т. е. бог. «Сердца страстно любящих,— писал по этому же вопросу суфий Абу-Саид аль-Кураши,— это темницы испытаний» <sup>73</sup>.

В суфийские сборники включались толкования таких приписанных пророку Мухаммеду хадисов, как, например: «Голод есть пища Аллаха. Ею он оживляет тела праведников». А теоретик суфизма XI в. Джулляби в своем обширном трактате «Кяшф аль-махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой») поучал, что-де для того, кто «ищет» Аллаха не только в экстазе «слияния с богом», но и во всей жизни, необходимо безразличное отноше-

<sup>71</sup> Цит. по A. Schimmel. Some Aspects of Mystical Prayer in Islam.— «Die Welt des Islams», N. S., Vol. II, 1953, № 2, S. 125.

<sup>72</sup> См. К. Казанский. Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906, стр. 57—58; Л. Климович. Ислам в царской России, стр. 172.

<sup>73</sup> См. также другие подобные высказывания суфиев, подобранные с соответствующими ссылками: A. Schimmel. Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam.— «Die Welt des Orients», Bd. I, Heft 6, 1952, S. 499.



ние ко всему жизненно важному. «Когда я бываю отсутствующим,—говорил он,—я не помню о двух мирах (т. е. „сливаясь“ с Аллахом, Джулляби якобы теряет представление о жизни земной и „небесной“. — Л. К.), а когда бываю присутствующим, я так держу свою плоть, что, получив какой-нибудь хлебец, она думает, что обрела тысячу гурий». Представитель суфийского толка маламатийя <sup>74</sup> Исмаил ас-Сулами, игравший руководящую роль в Нишапуре в X в. и в соответствующем духе воспитавший своего внука Абу-Абдуррахмана (941—1021) <sup>75</sup>, по словам последнего, считал, что суфий-маламати «никогда не имеет ни на что притязания, ибо он не видит ничего принадлежащего себе, на что он мог бы притязать».

Не нужно особых разъяснений, чтобы понять, кто был заинтересован в распространении таких унижительных для человека мыслей. Совершенно ясно, что эти учения — пережиток идеологии рабовладельцев, присваивавших результаты чужого труда и пытавшихся внушить тем, кого обездоливали, что они якобы не имеют прав на ценности, ими производимые. Рабовладельческое общество воспитывало презрение к труду, что и было отражено в его идеологии, а также проникло в учения многих религий, в том числе и в ислам. Своей проповедью страдания суфизм родствен всем упадочническим учениям, в которых еще в древности отразилась историческая неизбежность гибели общества, основанного на порабощении одних людей другими.

Выдающийся французский философ-материалист и атеист Поль Гольбах (1723—1789), отстаивая идеи прогресса и руководствуясь «здравым смыслом» восходящего класса буржуазии, в ту пору революционного, подвергал такие взгляды, в какой бы религии они ни были высказаны, уничтожающей критике. «Религия,—писал он,—которая кичится своим сверхъестественным харак-

<sup>74</sup> От «маламат» — осуждение. Суфии, придерживавшиеся этого толка, считали благостным вызвать своими поступками осуждение людей. Добрая слава о человеке казалась им несовместимой с истинным подвижничеством. Антигуманистическая сущность учения этого толка очевидна, хотя она и прикрыта туманом суфийских рассуждений.

<sup>75</sup> См. Е. Э. Бертельс. Рукопись тафсира Сулами в Государственной Публичной Библиотеке. Известия АН СССР, 1927, № 5—6, стр. 418 и сл.

тером, не может не стремиться убить все естественное в человеке. В своем безумном иступлении она запрещает ему любить самого себя, велит ему ненавидеть наслаждение и любить страдание, она вменяет ему в заслугу добровольные страдания. Отсюда подвижничество, разрушающее здоровье человека, бредовое умерщвление плоти, дикое самоистязание и добровольные лишения, словом — медленное самоубийство, которое должно открыть врата рая крайним фанатикам...»<sup>76</sup>.

Критика Гольбаха прозвучала в то время, когда буржуазия штурмовала феодализм. Теперь, в период гниения капиталистического общества, усиления в нем паразитизма, идеологи буржуазии проповедуют презрение к труду, к народу, создателю всех достижений мировой культуры. И весьма характерно, что в некоторых зарубежных органах востоковедения, отражающих интересы монополий (которые стремятся сохранить свои позиции в странах Азии и Африки, где народы борются за полное уничтожение колониального рабства), буржуазные идеологи тщательно и без всякой критики подбирают принижающие человека суфийские изречения о благодности бедности, голода, несчастий и т. п. Примером могут служить «благочестивые» изречения, содержащиеся в статье А. Шиммель «К истории мистической любви в исламе», напечатанной в шестой книге периодического сборника «Die Welt des Orients» («Мир Востока»), изданной в Геттингене; из нее мы уже приводили высказывания двух суфиев. Вот еще изречение: «Если бог любит своего слугу, он карает его и, если он любит его очень сильно, он овладевает им и не оставляет ему ни семьи, ни состояния». Таким образом, добавляет автор статьи, бедность «имеет большую ценность». «Бедность,— вещает другой мистик,— это море испытаний, но все испытания — божественная слава».

В. И. Ленин писал: «Справедливо указывал Фейербах защищавшим религию тем доводом, что она утешает человека, на реакционное значение утешений: кто утешает раба, вместо того, чтобы поднимать его на восстание против рабства, тот помогает рабовладельцам»<sup>77</sup>. Это

---

<sup>76</sup> П. Гольбах. Священная зараза. Разоблаченное христианство. Пер. с франц. Ф. Д. Капелюша. М., 1936, стр. 298.

<sup>77</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 237.



высказывание Ленина полностью относится и к лживым религиозным утешениям, содержащимся в суфизме. Следует лишь добавить, что утешения в суфизме выражались не только в пессимистическом, пронизанном чувством предопределенности утверждениях: «Как мне жаловаться врачу (т. е. богу.— Л. К.) на то, чем я болен, если то, что меня поразило, исходит от врача», но также и в призывах стремиться к бедности и страданиям, которые будто бы являются «доказательством» божественной милости. А. Шimmel, коллекционируя такие призывы, ссылается на почитаемого в Египте суфия Зу-н-Нуна (ум. в 857 г.), «противопоставившего взгляду аскетов и квиетистов<sup>78</sup> раннего ислама, согласно которым надо с терпением переносить удары друзей», такое речение: «Нет, напротив, тот неискренен в своей любви, кто не наслаждается ударом друга»<sup>79</sup>.

Подобные проповеди имели практическое значение, соответствуя в условиях средневековья интересам эксплуататоров, феодалов. Как и положения основных (суннитского и шиитского) направлений ислама, они были призваны подменить классовые интересы трудящихся религиозными представлениями.

Обращаясь к эксплуатирующему его мусульманину-богачу, суфий, по этим проповедям, должен забыть свои нужды, свои требования достойной человека жизни. У среднеазиатского проповедника суфизма Суфи Алла-яра (ум. в 1720 г.) читаем по этому поводу: «Правоверный, будь всегда ласковым и приятным в обращении с каждым мусульманином. Встречай его с улыбкой, напоминающей собою распускающуюся розу; будь услужлив, наподобие слуги или раба. Будь в обращении с ним мягок, как коровье масло; говори ему речи сладкие, как мед»<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Квиетизм — антигуманистическое религиозно-этическое воззрение, проповедующее безучастное, созерцательное отношение к окружающей действительности, «уход от мира», пассивное подчинение ходу событий, будто бы определяемых «божественной волей».

<sup>79</sup> A. Schimmel. Zur Geschichte der mystischen Liebe im Islam.— «Die Welt des Orients», Bd. I, Heft 6, 1952, S. 499.

<sup>80</sup> Текст и перевод в «Туркестанском литературном сборнике в пользу прокаженных» (СПб., 1900, стр. 276 — В. Наливкин. Что дает среднеазиатская мусульманская школа в образовательном и воспитательном отношениях). Комментарием к сочинению «Твер-

В суфизме, как и вообще в исламе, освящены общественные отношения, основанные на неравенстве и угнетении человека человеком. Один из вожаков хорасанского суфизма Абу-ль-Касим аль-Кушейри (986—1074) писал: «Каждый из людей относительно „бедности и богатства“ сказал слово и для себя что-нибудь (из того или другого) предпочел, я же предпочитаю то, что предпочтет для меня истина и в чем будет меня держать: если будет держать меня богатым, я не буду беспечным... а если будет держать меня бедняком, я не буду жадным и спорящим»<sup>81</sup>. Таким образом, идеал суфия рисовался аль-Кушейри как полное примирение с бедностью и угнетением, с теми общественными условиями, когда у власти находятся богачи и насильники.

О том, что человек, если он беден, не должен даже помышлять о лучшей доле, поучали и многочисленные рассказы в мусульманских сочинениях, авторы которых ссылались на пример и назидания суфийских шейхов. Так, в уже известном нам «домострое» XI в. «Кабус-намэ» приведен рассказ, иллюстрирующий наставления суфийского шейха Шибли Хорасани (861—945), современника и друга аль-Халладжа: «Слыхал я, что однажды Шибли пошел в мечеть... В мечети были школьники. Случайно было как раз время их завтрака, и двое ребят уселись около Шибли... Один был сын богача, а другой — сын нищего. Стояли у них две корзинки. В корзинке богача были хлеб и халва, в корзинке сына нищего — пустой хлеб. Сын богача ел хлеб с халвой, и сын нищего попросил у него халвы. Сын богача сказал: „Если я дам тебе кусок халвы, ты будешь моей собакой?“. Ответил: „Буду“. Сказал: „Полай, чтобы я дал тебе халвы“. Тот несчастный стал лаять, а сын богача давал ему халвы. Несколько раз он сделал так, а шейх Шибли... смотрел на них и плакал. Муриды спросили: „О шейх, что с тобой случилось, что ты плачешь?“. Сказал: „Смотрите, что делает алчность и отсутствие нетребовательности с человеком. Что было бы, если бы этот ребенок довольствовался своим сухим

---

достью слабых» (Субат аль-аджизин) Суфи Аллаяра является не раз цитируемая нами книга Таджуддина «Рисоля-и азиза».

<sup>81</sup> В. А. Жуковский. Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф-аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али ибн-Осман ибн-аби Али аль-Джулляби аль-Худжвири аль-Газнави. Л., 1926, стр. 6.



хлебом и не жаждал халвы того ребенка? Не пришлось бы ему тогда быть собакой у себе подобного!».

Поэтому, о сын,— добавляет автор „Кабус-намэ“,— будешь ли ты отшельником или блудником, будь всегда нетребовательным и довольным...»<sup>82</sup>.

Итак, суфийский шейх, сам, по-видимому, не отказывавшийся от чревоугодия<sup>83</sup>, нашел слова осуждения лишь для сына нищего, для ребенка, не имевшего на завтрак ничего, кроме сухого хлеба. А автор «Кабус-намэ» в согласии с этим поучает неимущих, чтобы они были нетребовательными и довольствовались тем, что имеют, или, вернее, тем, что ничего не имеют. Если же захотят лучшего, того, чем обладают богатые, то пусть за это переносят унижение, будут наказаны. Именно таков социальный смысл этого назидания, как, кстати, и многих других подобных рассказов...

Значение этих наставлений станет особенно ясным, если вспомнить, что и в среде суфиев были богатые и бедные, насильники и их жертвы. Ведь основная масса дервишей вербовалась из простого народа, причем в суфизме их часто могла привлекать как раз упомянутая выше относительная оппозиционность его к официально принятым государственным формам ортодоксального ислама. Находились и среди суфиев (особенно тех, кто много странствовал, видел жизнь разных общественных слоев) люди, которые не могли сдержатъ гнева и честно говорили о мучениях простых людей. Так, живший в Индии поэт-суфий Мирза Абдулкадир Бедиль (1644—1720), напоминая читателям сказку об изгнании Адама из рая за съеденную им пшеницу<sup>84</sup>, отмечал, что это наказание

<sup>82</sup> «Кабус-намэ», стр. 208—209.

<sup>83</sup> Об этом можно судить по «Книге рассыпанных жемчужин» шейха Абд-аль-Ваххаба аш-Шарани, где написано, что «имам аш-Шибли был тучен...». Внешность его, очевидно, даже вызывала ехидные замечания. Однако, объясняя причину своей полноты, суфийский шейх прибегал к крючкотворству. «Когда его спросили: „Что значит эта тучность? Ведь любовь (в смысле аллегорическом — к богу. — Л. К.) сушит?“. Он ответил: „Всякий раз, как я вспоминаю, что я раб (Аллаха), я толстею и выступаю горделиво“, т. е. якобы получая наслаждение от того, что удостоился стать презренным рабом бога (Аш-Шарани, арабский текст — стр. 34, перевод — стр. 046).

<sup>84</sup> Согласно распространенной в исламе версии мифа о первоначальном грехе, содержащейся у Бейдави (XIII в.) и других толкователей Корана, предметом соблазна Адама была пшеница; по другим мусульманским версиям — виноград или плоды колоковинта.

не принесло пользы: из-за отсутствия пшеницы люди, голодая, умирали и в его время:

Бедный Адам — он страдать на земле обречен.

Чем, кроме смерти, он будет от смерти спасен?

Райской пшеницы поел он вчера, — пострадал,

Есть ему нечего ныне — страдает от этого он <sup>85</sup>.

И хотя Бедиль не видел выхода из «круговорота» этой тяжелой жизни («кроме смерти»), он в лучших из своих произведений, как большой художник, нашел гневные слова для осуждения тиранов, слова, не имеющие ничего общего с основными положениями суфизма:

В пурпур кровавый рядятся тираны всех стран искони,

Кровью противников слабых себя утверждают они.

С жестокосердым врагом будь и ты камнесердым в борьбе

Гвоздь раскаленный железный, железом схватив.

отшвырни!

Благородные мысли, полные любви к простым людям, которые в труде познают цену жизни, ненавидят коварство и деспотизм, выразил Бедиль в своей поэме «Камди и Мудан», хотя она и является частью его «Познания» («Ирфан»), излагающего суфийские положения о самосовершенствовании как пути к постижению «первопричины» и растворению в ней, — мысли, во многом близкие и некоторым древним религиозно-философским системам Индии <sup>86</sup>.

В условиях средневековья, при господстве религиозной идеологии, не только в странах Запада, но и на Востоке в мистических учениях и в сектантстве находили выход революционные настроения крестьян и ремесленников. Выраженные в общей форме нападки на феодалов получали отражение и в отдельных положениях некоторых суфийских общин и орденов, членами которых являлись преимущественно те же крестьяне и ремесленники. Так было, по-видимому, в братстве «ахи», распространенном среди ремесленных организаций Средней Азии, Турции и некоторых других стран <sup>87</sup>. То

<sup>85</sup> Перевод Бедия здесь и ниже Л. Пеньковского.

<sup>86</sup> Подробнее см. Л. К л и м о в и ч. Из истории литератур Советского Востока. М., Гослитиздат, 1955, стр. 159—178.

<sup>87</sup> Впрочем, сведения об ахи противоречивы и не позволяют отождествлять их с суфийским орденом. Последнее следует и из факта



же, хотя и в иных формах, получало отражение в отдельных крестьянских восстаниях, носивших религиозную окраску. Например, в восстании 1239 г. в Малой Азии (во главе восставших стоял дервиш Баба-Исхак, объявивший себя «посланником Аллаха»), в восстаниях в Турции в XIV и XV вв., связанных с именем шейха Бедраддина Симави (Симавна-оглу) и его ученика Бёрклюдже Мустафы, в движении рошанитов в Афганистане в XVI—XVII вв. и в некоторых других движениях, направленных как против духовных, так и светских феодалов.

Сохранились и отдельные произведения, написанные суфиями, выражающие настроения демократических слоев города, борющихся против угнетателей. Такова, например, рукописная «Книга столп взаимоотношений» («Китаб-и рукн-и мо'амелят»), написанная, как предполагают, в конце X — начале XI в. в юго-западном Иране; фрагменты из нее недавно опубликованы в нашей печати<sup>88</sup>.

Но в названных нами антифеодальных движениях и ремесленных организациях религиозная окраска всегда составляет слабую, а не сильную их сторону; она не проясняет, а затушевывает классовые противоречия, тем самым затрудняя борьбу. Если же Бедраддин Симавна-оглу и Бёрклюдже Мустафа провозгласили принцип равенства ислама, христианства и иудаизма, то тем самым, отражая интересы повстанцев, принадлежавших к разным верам, они нарушили требование характерного для ислама (как и для других религий) конфессионализма, связанного с нетерпимостью к людям другой веры. Характерно также, что в подавлении таких движений часто принимали участие представители не только государственных ортодоксальных организаций ислама, но и того же суфизма. Руководители суфийских организаций, как правило, находили общий язык со сто-

---

принадлежности отдельных членов ахи к существовавшим в то время орденам, в том числе к упоминавшемуся уже ордену сефевийя. «Йа ахи» («о брат мой») — так еще в X в. обычно обращались друг к другу и члены тайного философского общества в Басре «Ихван ассафа» («Братья чистоты»), близкого к исмаилизму. Подробнее см. Л. Климович. Из истории литератур Советского Востока, стр. 74—75 и указанную там литературу.

<sup>88</sup> О. Л. Вильчевский. Новый источник для характеристики мировоззрения городского населения Ирана в X—XI веках. — «Советское востоковедение», М., 1955, № 1, стр. 96—103.

явшими у власти феодальными кругами, а в новое время иногда и с колонизаторами. При этом они, конечно, стремились использовать ту популярность, которую их орден имел в прошлом. Даже ахи, «опираясь на поддержку городских ремесленников... с течением времени добились большого политического влияния в Малой Азии и превратились в клику духовных феодалов»<sup>89</sup>.

Такие факты не могли укрыться от народа, который создал песни, где осуждает тех, кто стал отшельником, подвижником, дервишем, как людей, не нашедших правильного пути, тех, кто потерял веру в себя и своих друзей.

Только учитывая неоднородность суфийских орденов и ту политическую роль, которую они играли, можно правильно оценить и выступления глав суфизма с защитой эксплуататорского строя как богоданного, осуждение всякой попытки изменить существующее положение. Тогда станет понятным и то, почему иносказательность языка суфиев использовалась и для защиты положения, разрешающего быть в числе суфиев не только обездоленным, но и богачам и насильникам. Ведь было развито даже особое учение о совместимости звания суфия с ношением царской короны или атласного платья вельможи. И действительно, используя суфизм в политической борьбе, феодалы часто сами входят в суфийские организации, становятся их членами. Некоторые из турецких султанов (например, Мурад III, 1574—1595) всячески способствовали развитию дервишизма в подвластных им странах, строили дервишеские монастыри и т. д. Правитель Бухары Субхан-Кули-хан (1680—1702) открыто говорил о себе как о дервише; после смерти этого хана его причислили к почитаемым в Средней Азии «святым». Многие вожаки суфизма — шейхи, пиры, ишаны — становятся крупнейшими земельными собственниками, феодалами. При этом их светские и духовные права и привилегии передаются по наследству.

Процесс феодализации дервишеских орденов происходит одновременно с развитием феодализма, является одним из его проявлений.

В Хорасане уже в первой половине XI в. суфийская

---

<sup>89</sup> А. К. Боровков. К истории братства «ахи» в Средней Азии. — Сб. «Академику В. А. Гордлевскому к его семидесятипятилетию», М., Изд-во АН СССР, 1953, стр. 87.



организация «представляла собою весьма мощное учреждение, мало напоминавшее полумонашеский орден, направивший все свои помыслы на умерщвление плоти и отказ от всего мирского. Где-то позади, в далеком прошлом, остались у самого старца (суфия Абу-Саида, 968 — 1049.— Л. К.) подвиги самоистязания пустыножития и аскетизма. Ставши шейхом, он походил более на князя, чем на главу дервишей-попрошаек. Окруженный свитой в сотню и более муридов, восседающий на коне среди благоговейного молчания, в суфе из византийской ткани и драгоценном дастаре, Абу-Саид не выражался о себе иначе, как в третьем лице множественного числа<sup>90</sup>; в его подчинении и приближенные, как у эмира, слуги<sup>91</sup>, и представители знати, чиновники и военные»<sup>92</sup>. Подчеркивая политическую роль шейха, его жизнеописание («Асрар ат-таухид фи макамат шейх Абу-Саид», т. е. «Тайны единения с богом в подвигах шейха Абу-Саида»), составленное праправнуком шейха, приписывает Абу-Саиду освящение власти сельджукских султанов в лице основателей династии — Чагры-бека и его брата Тогрула, ставшего султаном (1038—1063). «Чагры и Тогрул два брата,— говорится в житии Абу-Саида,— прибыли в Мейхене, чтобы посетить шейха нашего и поклониться ему. Шейх с группой суфиев сидел в обители (мешхед); они (братья) подошли к месту, где сидел шейх, произнесли приветствие, поцеловали руку шейха и стали перед шейхом. Шейх, как было у него в обычае, некоторое время (сидел), опустил голову, затем поднял голову и сказал Чагры: „Тебе мы даем державу Хорасана“, и Тогрулу: „Тебе мы даем державу Ирака“»<sup>93</sup>.

Весьма характерен в этом отношении бухарский орден накшбандийя, основанный Бахауддином Накшбандом (1318—1389), культ которого в течение веков служил укреплению и освящению эксплуататорской власти бухарских эмиров. Глава ордена накшбандийя, или, иначе, ходжагон, Убайдулла ходжа Ахрар (1403—

<sup>90</sup> Абу-Саид. Тайны единения с богом. СПб., изд. В. А. Жуковского, 1889, стр. 12.

<sup>91</sup> Там же, стр. 76. Надиман-и-хасс.

<sup>92</sup> Б. Заходер. Хорасан и образование государства сельджуков.— «Вопросы истории», 1945, № 5—6, стр. 134.

<sup>93</sup> «Материалы по истории туркмен и Туркмении», т. I. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1939, стр. 344.

1491) являлся крупным феодалом и реакционным политическим деятелем своего времени. По данным Сафи, автора жития ходжи Ахрара («Рашахат-и'айн-аль-хайят» — «Капли источника жизни»), этот шейх владел 1300 земельными наделами, из которых некоторые были весьма значительными. Только одного налога «ушр», взимавшегося в размере десятой части урожая, ходжа Ахрар выплачивал 80 тыс. самаркандских манов, т. е. примерно 640 тысяч пудов. Но богатства его не ограничивались обширными пахотными землями, садами и виноградниками, а заключались также в огромном количестве скота, многих торговых предприятиях, банях и тому подобных заведениях, приносявших большие доходы.

О том, как управлял ходжа Ахрар своими владениями, можно судить по книге его «Подвигов» («Манакиб-и ходжа Ахрар»). В ней рассказывается, что в каждом своем владении ходжа Ахрар имел особое доверенное лицо, обязанное обеспечить надлежащее поступление с крестьян податей и налогов, а также использование различных форм барщины и т. п. Такие доверенные лица подбирались шейхом из людей, известных жестокостью и несправедливостью. Однажды, однако, оказалось, что «управление землями, принадлежащими ходже Ахрару в Джизахском тумене, было поручено одному человеку, правдивому и честному, но лишенному способности наводить желательные ходже Ахрару порядки с помощью насилия. Ходжа Ахрар сместил этого человека и назначил на его место другого, по имени Худайдад Калмык. Когда я (т. е. автор „Подвигов ходжи Ахрара“, его современник. — Л. К.) спросил, почему правдивого и честного человека удалили, а на его место назначили вора? — то ходжа Ахрар ответил: „Лучше вор, приносящий большой доход, нежели правдивый и честный человек, не дающий этого, ибо вор получает и для себя и для меня“»<sup>94</sup>.

Таковы были моральные качества главы ордена накшбандийя, в честь которого на окраине Самарканда при власти бухарских ханов воздвигнуты мечеть и духовная школа (медресе), а могила превращена в «святыню», паломничество к которой существовало до самых последних лет. Среди деятелей ордена накшбандийя ходжа

---

<sup>94</sup> «История Узбекской ССР», т. I, кн. I. Ташкент, 1955, стр. 354.



Ахрар не был исключением. Крупнейшими землевладельцами, скотоводами и купцами, нещадно эксплуатировавшими многие тысячи зависимых крестьян, а также рабов, проводившими реакционную политическую линию, являлись с середины XVI в. также джуйбарские ходжи; среди последних особенно выделялись своим стяжательством ходжи Ислам, Саад, Таджуддин и др.

Как и для других глав накшбандийя, начиная с его официального основателя, для ходжи Ахрара и джуйбарских шейхов характерно широкое использование суфизма как средства социальной демагогии. В этих целях ходжа Ахрар, подражая Бахауддину Накшбанду, изображал из себя скромного «отшельника», лично обрабатывающего небольшой клочок земли и будто бы не заинтересованного в тех огромных богатствах и той большой политической власти, которыми он обладал.

В связи с весьма ранней феодализацией руководства суфийских орденов и неоднородностью состава муридов эта социальная демагогия уже в XIII—XIV вв. получает в суфизме и особое богословское выражение. Так, во второй половине XIV в. известный шейх Али ибн-Шихаб аль-Хамадани, насаждавший ислам в Кашмире, написал три «Трактата о бедности» («Рисалат аль-факрийя»); в одном из них он проводил мысль, что «суфийская бедность», к которой должны стремиться муриды, заключается не в отсутствии материальных благ, а в отсутствии чувства собственности, в отрешении «души» от этих благ. Через сто лет этим положением и воспользовался ходжа Ахрар. Маскируя свои стяжательство и власть, он стал учить, что задача суфия — спасти не только себя, но и мир, а чтобы спасти мир, надо иметь власть, для того же, чтобы иметь власть, нужно иметь сношения с миром, быть политиком и т. д.

Эти крючкотворные поучения ходжи Ахрара — яркий образец того, как суфизм использовался крупными феодалами для прикрытия и оправдания хищничества. Ведь сосредоточив в своих руках огромные богатства и имея около ста тысяч муридов (в их числе многих вельмож и феодалов), ходжа Ахрар фактически стал неограниченным повелителем в Мавераннахре. Пример ходжи Ахрара оказался заразительным. «После него не только его преемники и ученики, ставшие руководителями ордена ходжагон... но и шейхи других дервишеских корпора-

ций превыше всего ставили накопление богатств и привлечение возможно большего количества муридов»<sup>95</sup>.

К сожалению, эта суфийская социальная демагогия порой и сейчас подводит авторов, пишущих о «терпимости и снисходительности к людям» учений Бахауддина и ордена накшбандийя. Только пристальное изучение позволяет разглядеть то, что крылось за принятой в суфийских трудах маскировкой. Исследование сохранившейся документации о хозяйстве и жизни джуйбарских шейхов, а также литературы и народных преданий о хожде Ахраре и других деятелях дервишизма показывает, в частности, «насколько суфизм дервишеского ордена накшбандиев, представителями которого были джуйбарские шейхи, являлся ярким выразителем идеологии класса феодалов своего времени»<sup>96</sup>.

Муршиды из накшбандиев, однако, далеко не первыми в истории суфизма стали использовать свою власть над муридами в политических и экономических целях. Не случайно еще в XI в. в «Книге о правлении» («Сиа-сет-намэ»), приписываемой везиру сельджукских султанов Низам-аль-мульку, дается совет государю «отправлять лазутчиков постоянно во все места под видом странников, суфиев, продавцов целительных трав, нищих». Позднее (в том числе при жизни Бахауддина Накшбанда) так поступал свирепый деспот Тимур (1336—1405), политика которого «закключалась в том, чтобы тысячами истязать, вырезывать, истреблять женщин, детей, мужчин, юношей и таким образом *всюду* наводить ужас...»<sup>97</sup>. К. Маркс указывает, что «Тимур ввел систему шпионажа, причем орудиями служили ему *дервиши, факиры, монахи, от лам до христианских отшельников*»<sup>98</sup>.

В близкое нам время из этих же источников вербовали своих агентов разведки империалистических держав, враждебных народам Азии и Африки.

Но, конечно, было бы неправильным полагать, будто и среди суфиев не было людей, которые видели, что тво-

---

<sup>95</sup> «Собрание восточных рукописей АН УзССР», т. III, стр. 8, предисловие А. А. Семенова.

<sup>96</sup> П. П. Иванов. Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1954, стр. 78.

<sup>97</sup> К. Маркс. Хронологические выписки.— «Архив Маркса и Энгельса», т. VI, стр. 185.

<sup>98</sup> Там же.



рийли их руководители и сотоварищи, муршиды и муриды, и осуждали их. Такие люди порой даже высказывали свои суждения ясно и резко. К тому же поводов для возмущения было великое множество. Еще официальный основатель ордена мевлеви (мевлевийя) поэт Джелаладдин Руми (1207—1273), в творчестве которого можно видеть элементы окрашенной в религиозный цвет политической оппозиции<sup>99</sup>, рассказав в своих «Месневи», как суфии одной обители украли и продали осла, принадлежавшего заехавшему к ним бродячему суфию, и устроили на вырученные деньги попойку, с негодованием заметил:

Так вот они, суфии! Вот они,  
Святые!— ты на их позор взгляни!  
Средь тысяч их найдешь ли одного,  
В чьем сердце обитает божество?<sup>100</sup>.

А классик персидской поэзии ширазский шейх Абу-Абдаллах Мушрифаддин Саади (ок. 1184—1291) в седьмой главе своего «Бустана» («Плодовый сад») приводит блестящий миниатюрный рассказ о неряшливом и пьяном суфии, который «лежал в грязи, и собаки

---

<sup>99</sup> См. P. W. Avery. Jelal ud-Din Rumi and Shams-i-Tabrizi.— «The Muslim World», 1956, № 3, p. 237—252.

<sup>100</sup> Перевод В. Державина. Рассматривая «Месневи» Джелаладдина Руми, М. Ф. Ахундов пришел к выводу, что в них в замаскированном виде содержится критика. «Моллайи-Руми,— писал Ахундов,— не признает также рая, ада и дня воскресения мертвых. Раем он считает слияние с „целым бытием“, а адом — период разлуки с ним. Но при развитии этих трех идей он поднимает такой шум и крик вокруг согласования с доводами шариата, что человек буквально поражается и стесняется сказать ему: „Слушай, оказывается, ты — неверующий, атеист“. Также он не признает пророчества и имамата... Словом, убеждения его целиком противоречат священному шариату. Но свои убеждения он так ловко скрывает за сказками и баснями о лисицах и шакалах, что догадаться о них трудно. Ахундов указывает и на причины, которые могли сдерживать Джелаладдина Руми, мешать ему свободно высказывать свои убеждения. «Невозможно,— писал Ахундов,— поймать его в ереси с точки зрения шариата. Видимо, его эпоха была очень опасной эпохой. С наслаждением и увлечением он хотел высказаться. Я не виню Моллайи-Руми, нельзя не сказать то, что знаешь... Не находишь слов против гибкости ума, проницательности разума и вкуса его. Но он до такой степени жуликоват и вертопрах, что в сравнении с ним мы можем считаться серьезными и степенными людьми» (М. Ф. Ахундов. Избранное, М., Гослитиздат, 1956, стр. 274—276).

кругом». Шейх, узнав об этом, «чтоб не было вере и рясе стыда», велел другому муриду притащить пьяницу в обитель.

Решившись, он пьяницу на плечи взял.  
Собрался, крича и смеясь, весь квартал.  
С издевкой одни говорили: «Взгляни  
На этих дервишей, как святы они».  
Другие: «Вот суфии наши, ну-ну!  
И рясу в заклад, чтоб добраться к вину».  
Кричали, на них указуя рукой:  
«Один полупьян, перепился другой!»<sup>101</sup>.

Подобную критику встречаем и у отдельных крупных поэтов, принадлежавших к ордену накшбандий. У выдающегося гератского поэта Абдуррахмана Джамии (1414—1492) такая критика содержится даже в поэме «Селселат аз-захаб» («Златая цепь»), само название которой должно было напомнить о суфийском ордене, т. е. дервишеской «цепочке». В этой поэме, в рассказе о тех, кто «внешне выставляет себя суфием», говорилось:

Суфии мерзки. Бойся с ними встречи:  
Утрачен ими облик человеческий!  
Все, что им в руки дашь, они съедят,  
Когда хотят вредить,— они вредят.  
Их помыслы — о сне, вине и мясе,  
Не думают они о смертном часе!<sup>102</sup>.

Иллюстрирует эти мысли бытовая сцена: горожанин или сельский житель пришел в обитель суфиев, к шейху, с обязательными в таких случаях подношениями.

Шейх развязал мешок своих речей,  
Ложь потекла — одна другой глупей.  
Не прекращалась речь лжеца пустого,  
Покуда пища не была готова...  
Болтал, вкушая лучшие куски,  
Вкушал, болтая смыслу вопреки.  
Когда же наступила тьма ночная,  
Вознес молитву, бога поминая.  
Пошел он в спальню, помолясь творцу,—  
Свирепый волк, зарезавший овцу.

---

<sup>101</sup> Переводы из «Бустана» Саади здесь и дальше К. Чайкина.

<sup>102</sup> Переводы из Джамии здесь и дальше С. Липкина.



Конечно, когда критика исходила из среды самих суфиев, она, как правило, не касалась существа суфийского учения; ее целью было изобразить лихоимцев и стяжателей из суфиев — тех, кто якобы лишь прикрывается суфийским нарядом. Таким образом, эта критика была весьма ограниченной, она стремилась ценой некоторых жертв отстоять суфизм и его организации. Однако когда такая критика находила выражение в произведениях выдающихся поэтов и мыслителей того времени, она подчас переступала эти рамки и объективно имела гораздо большее значение, чем, вероятно, предполагали ее авторы.

У Саади есть зарисовки, в которых с неподдельной жизнерадостностью и остроумием высмеян суфийский идеал, по которому для дервиша (на третьей ступени постижения божества) нравственное и безнравственное, добро и зло должны стать равноценными. Становится ясным, что тот, кто придерживается таких правил, невольно может вступить на путь милосердия к бандитам, станет потакать вора и мошенникам. Рассказ таков: некий суфий увидел, как вор забросил аркан, чтоб забраться в чужое жилище. «Внезапно возникла тревога кругом, сбежались соседи с дрекольем, с дубьем». Поняв, что вору грозит беда, суфий, не различая добра и зла, подойдя к вору, шепнул:

«О друг, не беги! Ты отныне мне мил.  
Ты храбростью сердце мое покорил...  
Как имя твое? Буду братом твоим...».  
Привел он воришку к владеньям своим.  
Тут плечи подставил ночной удалец,  
На них поместился подвижник-мудрец.  
Забрался в свой дом, все пожитки собрал  
И вору с верхушки стены передал.  
Потом завопил: «Помогите, друзья!  
На помощи! Здесь воры! Спасите меня!»  
Услышав тревогу, добычу схватил  
Пронырливый вор и — бежать, что есть сил.  
Подвижник же добрый был рад в эту ночь,  
Что бедному вору сумел он помочь.  
К злонравцу, лишенному добрых начал,  
Сочувствие старец честной проявлял.

Полон тонкой иронии и помещенный там же миниатюрный рассказ Саади о суфийском шейхе и ночном гуляке.

О голову старца ночью порой  
Разбил свою лютню гуляка хмельной.  
Тот старец, раненко поднявшись, с утра  
Гуляке пригоршню принес серебра:  
«Вчера поплатились ночью порой  
Ты лютней своей, я — моей головой.  
Я скоро поправлюсь от маленьких ран,  
Но лишь серебром поправим твой изъян».

Высоко господь превозносит друзей  
За то, что побои несут от людей.

Так Саади показывает обратную сторону «милосердия» суфиев, не отличающих добра от зла, нравственное от безнравственного. «Грешник, смиренно поднимающий руки, — пишет Саади в „Гулистане“, — лучше святоши, подымающего голову».

Характерны с этой стороны и следующие строки «Гулистана», выявляющие эгоистическую, антиобщественную сущность мусульманского учения о «спасении».

Некий набожный муж в медресе появился, покинув обитель.  
Он с людьми тариката порвал, отказался от прежних друзей.  
Я его спросил: «Чем ученый отличен, скажи, от дервиша,  
Если ты, от дервишей уйдя, предпочел им ученых мужей?»  
Он сказал мне: «Отшельник от волн лишь свой коврик  
истертый спасает,  
А ученый спасает от бурь утопающих в море людей»<sup>104</sup>.

В произведениях Саади есть высказывания, противостоящие и той нетерпимости к последователям других религий, которая содержится в учениях многих руководителей суфизма. В восьмой главе «Бустана» Саади написал:

Тебе суждена копь к мечети стезя,  
Над теми, кто в церкви, глумиться нельзя.

---

<sup>104</sup> Мушрифаддин Саади. Гулистан (Розовый сад). Пер. с персидск. Р. Алиева. Пер. стихов А. Старостина. М., Гослитиздат, 1957, стр. 135.



Если же мы обратимся к литературе, прославляющей таких суфийских шейхов, как уже известный нам Абу-ль-Хасан Харакани, то встретимся с осуждением общения людей разных вер даже при торговле продуктами первой необходимости, например хлебом. В назидание приводится пример суфийского шейха Абу-Язида Бистами (ум. ок. 878 г.), которого Абу-ль-Хасан Харакани считал своим духовным наставником и могила которого, находящаяся близ г. Бистама, в течение ряда столетий привлекала паломников. Читаем: «Для Бу-Язида покупали пшеницу. Он спросил: „У кого купили?“ — Ответили: „У неверного“. — Сказал: „Отдайте назад, ибо эта пшеница принадлежит тому, кто не знает бога“»<sup>105</sup>.

Сказано столь ясно, что не требуется комментариев. Добавим лишь, что в «Нур аль-‘улум» содержится также оправдание грабительских походов султана Махмуда Газневида (969—1030) в Индию, выдаваемых за «священные». Шейх Абу-ль-Хасан Харакани дал якобы Махмуду свою рубашку или рубище (хырку), молитвенное обращение к которой и обеспечило-де победу Махмуда в походе на индийский город Сомнат. Произошло это будто бы так. «Случайно войско ислама (имеется в виду армия Махмуда.— Л. К.) потерпело поражение, и натиск (врага) был направлен на центр. (Махмуд) тотчас же склонил лицо к земле и сказал: „В честь хырки этого возвеличенного тобой, возвеличь войско ислама победой“. Тотчас же загредел гром, сверкнула молния, и войско неверных окутал мрак. Неверные стали поднимать друг на друга мечи и убивать и все рассеялись, и войско ислама одержало победу. Махмуд занял все города и крепости и была взята большая добыча. В ту ночь Махмуд увидел во сне шейха, (который говорил): „О Махмуд, если ты прибеж к заступничеству моей хырки, зачем ты не потребовал всей Индии и Рума?“»<sup>106</sup> (т. е. не только богатейшей страны Востока, но и стран Запада).

Из этого отрывка хорошо видно, как суфийская литература, оправдывая феодальные войны, одновременно прививала людям неправильные взгляды на явления при-

---

<sup>105</sup> «Нур аль-‘улум». — «Иран», т. III, персидский текст — стр. 183, перевод — стр. 216.

<sup>106</sup> Там же, персидский текст — стр. 193, перевод — стр. 220.

роды и действия людей, выдавая их за следствие божественного произвола. Проявленная же здесь нетерпимость к людям другой веры всегда в истории суфизма (как, впрочем, и в истории других религиозных течений) играла отрицательную роль. Даже в том случае, когда в XIX в. одно из суфийских течений накшбандийского толка — мюридизм — придало религиозную окраску народно-освободительному движению горцев Северного Кавказа против царизма, его учения о нетерпимости к иноверцам мешали дальнейшему развитию этого в основе своей демократического движения. Интересы горцев требовали объединения их борьбы с освободительным движением русского и других народов России. Мюридизм же призывал к «братству» лишь «в исламе», т. е. вел к замкнутости, отчуждению от других народов, в том числе от соседних народов Кавказа, как от немусульман, и этим ослаблял горцев, которые вели справедливую войну.

Весьма характерна для суфийских сочинений содержащаяся в приведенном отрывке из «Нур аль-'улум» мысль о существующей будто бы прямой связи шейха с Аллахом. При обращении к хырке Абу-ль-Хасана Харакани бог-де посылает на «неверных» индийцев, на которых напал султан Махмуд, помогающие захватчику молнию, гром, мрак. Такого рода примитивные представления, идущие от времен дикости, причудливо переплетаются в суфизме с мистическим пантеизмом, о котором мы уже упоминали. Причем все такие невежественные представления призваны возвеличить шейха, искусственно создать ему славу «чудотворца».

В этих целях использовалось и непонимание людьми действительных причин, обуславливающих такое грозное явление природы, как землетрясение. В той же «Нур аль-'улум» таким образом возвеличивается шейх Баязид Бистами: «Бу-Язид сказал: „О боже, уведоми землю об этой любви моей!“ Земля затряслась. Некто сказал: „О шейх, земля начала трястись!“ — Он ответил: „Да, ее уведомили!“»<sup>107</sup>.

О том, что авторы подобных сочинений рассчитывали на отсталость и невежество людей, к которым обращались, свидетельствует легенда о Бахауддине Накшбанде и его современнике музыканте шейхе Шемс-и Раббани.

---

<sup>107</sup> Там же, персидский текст — стр. 185, перевод — стр. 212.



В среднеазиатском трактате дервиша Али о музыке (XVII в.), где эта легенда изложена, говорится, что Шемс-и Раббани был соседом Бахауддина, почему последний «всегда слышал игру этого музыканта... Но случилось так, что в течение нескольких дней шейх Бахауддин не слышал игры музыканта; он спросил у своих учеников, в чем дело? Ему передали, что Шемс-и Раббани заболел и лежит в постели. Шейх Бахауддин пошел его навестить. Он нашел музыканта при смерти, подсел к нему на постель и сказал: „Шемс, когда придут к тебе в могилу ангелы-истязатели Мункир и Накир и станут тебя допрашивать о твоей жизни, скажи, что ты в этом мире жил по соседству с Бахауддином“. Когда музыкант умер, шейх Бахауддин сопровождал на кладбище носилки с его телом и прочитал на его могиле положенные молитвы. Когда люди, сопровождавшие мертвеца, вернулись домой, шейх Бахауддин отстал от них и возвратился к могиле Шемс-и Раббани и, остановившись в изголовье, стал прислушиваться, что происходит в могиле. Он услышал, как туда вошли два ангела, Мункир и Накир, и стали подвергать допросу покойника и как тот растерялся и выказал свою слабость перед грозными обличителями. Тогда шейх Бахауддин воскликнул: „Скажи им, старик, что твоим соседом был Бахауддин!“ В это время раздался голос Аллаха: „Ангелы, оставьте этого старика, потому что он в своей земной жизни был соседом Бахауддина!“ Мункир и Накир, услышав это повеление, оставили тело и удалились»<sup>108</sup>.

Как видим, между Бахауддином, Аллахом, ангелами-опрашивателями и мертвым музыкантом разыгрывается своего рода «семейная сцена». Вера в Мункира и Накира вообще связана с крайне примитивными представлениями об окружающем мире. Нельзя, однако, не считаться с тем, что пережитки этих отсталых взглядов существуют и сейчас, а описанные «чудеса» обычны для суфийской литературы и, в частности, для «биографий» Бахауддина Накшбанда, культ которого, хотя и в ослабленных и измененных формах, еще сохраняется как в Средней Азии, так и на Северном Кавказе.

---

<sup>108</sup> А. А. Семенов. Среднеазиатский трактат по музыке Дервиша Али (XVII века). Ташкент, 1946, стр. 29—30.

Для понимания социальной сущности суфизма многое дает изучение истории разных его течений и особенно их взаимосвязей, а также борьбы между суфизмом, как своеобразным монашеством в исламе, и ортодоксальными кругами мусульманского духовенства. Противоречия между этими двумя лагерями объяснялись прежде всего их борьбой за влияние на массы, на тех, за чей счет обе стороны строили свое благополучие. В борьбе «противники» пользовались скопленными материальными ценностями, политическим влиянием, принадлежавшими им феодальными привилегиями. Суфийские вожаки — ишаны, пиры и другие — для укрепления своего положения, сбора пожертвований и вербовки новых муридов ежегодно осенью объезжали свою паству, а иногда и другие районы. Такие объезды обычно длились по многу недель и не случайно стали известны в народе под названием поездки ишана «на охоту».

В Бухарском ханстве противоречия между официальным духовенством и суфийскими орденами временами принимали весьма обостренный характер. Но обе стороны прикрывались богословскими доводами. Считалось, что духовенство, как и все ортодоксальные мусульмане, «составляло ахл-и таухид, т. е. людей, исповедующих единство Аллаха, а дервишеские корпорации были ахл-и сифат, т. е. людьми, признающими (лишь) качества вещей, видя во всех них проявление Аллаха». Происходившие между последователями обоих лагерей «порой чрезвычайно жаркие дебаты иногда оканчивались потасовками»<sup>109</sup>. Это были ссоры, в какой-то мере напоминавшие несогласия и перепалки, не раз возникавшие между «белым» и «черным» духовенством в православии и других культах.

Притязания каждой стороны на безраздельное подчинение своему влиянию всех мусульман отразились и в легендах об «основоположниках» суфизма. Характерно в этом смысле, в частности, предание о хырке пророка Мухаммеда, одна из версий которого содержится в «Тезкират аль-аулия» суфийского богослова и поэта Феридадина Аттара (1119—1230). По этой версии, пророк

---

<sup>109</sup> А. А. Семенов. Очерк устройства центрального административного управления Бухарского ханства позднейшего времени, стр. 16.



Мухаммед завещал свою хырку отшельнику Увейсу Карани (традиционная дата смерти — 643 г.). После смерти пророка Омар и Али, разыскав этого аскета, якобы передали ему этот старый заплатанный плащ с просьбой надеть на себя и помолиться за общину Мухаммеда. Увейс взял хырку, но сказал, что сразу не наденет ее, и, отойдя в сторону, положил рубище на землю и стал молиться, взывая: «Я не надену, боже, этого одеяния, пока ты не даруешь мне всей общины Мухаммеда, которую он поручил мне здесь, на земле, ибо и Мухаммед, и Омар, и Али,— все они уже совершили свое дело, теперь остается лишь твой путь». И слышался голос: «одень рубище: я дарую тебе несколько человек!». Но Увейс продолжал взывать: «нет, молю тебя, отдай мне всех!». И опять слышался голос: «я дарую тебе еще несколько тысяч; надень же рубище!». Но Увейс опять взывал: «даруй мне всех!». Но в это время к отшельнику подошли Омар и Али, которым надоело ждать Увейса. «Зачем вы помещали мне своим приходом? — упрекнул их Увейс.— Я не надел бы одежды пророка до тех пор, пока Аллах не отдал бы мне всей его общины»<sup>110</sup>.

Эта старая легенда, возвеличивающая «дело» Увейса Карани, т. е. суфиев, носит известные уже нам характерные для дервишеской литературы черты. История ислама рисуется в ней как результат своего рода торга или семейной сцены между отшельником и Аллахом, а столпы суннизма (Омар) и шиизма (Али) изображены помещавшими более благополучному исходу этого «торга». Между тем, как подчеркивается в легенде, их «дело», подобно миссии Мухаммеда, уже завершено, «теперь остается» лишь путь Увейса Карани, т. е. ордена увейсийя — суфизма.

Таким образом, легенда о хырке Мухаммеда, известная и в других версиях, интересна и как пример отражения в мусульманских преданиях борьбы между ортодоксальным исламом и суфизмом. Обращение к суфийской литературе много дает и для понимания того, что происходило в суфийских орденах. Ибо в борьбе за доходы и власть некоторые шейхи подчас забывали о границах «дозволенного» и, громя своих противников, вожаков

<sup>110</sup> Аттар. Тезкират аль-аулия (Ed. Nicholson, vol. I, London, 1905, p. 16—19); Бурхан-уд-дин-хан-и-Кушкеки. Каттаган и Бадахшан, стр. 93—94, прим.

других орденов, подрубили тот сук, на котором сами сидели. Яркий пример этого — творчество уже известного нам египетского шейха Абд-аль-Ваххаба аш-Шарани, выдававшего себя за кутба, т. е. за мистический полюс всего суфийства.

Аш-Шарани в сочинении «Весы (для распознавания) несовершенных людей», выступая против неугодных ему шейхов, писал:

«Многие в наше время называют себя суфиями и заявляют притязания на степень высшей святости, а, между тем, они более заблуждаются, чем овцы... Ведь стоит только кому-нибудь получить от своего несовершенного шейха разрешение собирать людей на радения... напутствовать людей... (или) даже, не получив такого разрешения, услышать в своей келье таинственный голос какого-нибудь демона (джинна) или шайтана, как он возомнит о себе, что он святой господень, и собирает себе толпу последователей из людей простых и занимающихся ремеслами... Он твердит народу, что всякому человеку... необходимо иметь учителя. Заманив их в эту скверную западню, он ест их мясо и хлеб и берет на себя роль учителя, познавшего Аллаха Всевышнего...»<sup>111</sup>.

Разные «чудесные» видения суфиев, писал аш-Шарани, «вызваны их расстроенным здоровьем», аскетизмом: «Иной из них морит себя голодом до истощения, так что его здоровье расстраивается и с голоду ему начинают мерещиться солнца и звезды, а они полагают, что это и есть признак „пути“ (тариката), что тот, кто это видит, приближается к Аллаху»<sup>112</sup>. Разоблачал этот шейх и то, как другие суфийские вожаки с помощью своих подручных, набивая себе цену, занимались вымогательством. По аш-Шарани, воры и разбойники в некоторых отношениях лучше шейхов его времени. «Как нам привелось слышать, — ядовито замечает автор текста, приведенного этим шейхом X в. хиджры (XVI в. н. э.), — тот волк, которого заподозрили в том, что он съел Юсуфа (Иосифа Прекрасного. — Л. К.)... клялся так: „Пусть буду я сопричислен к шейхам десятого века общины мухаммедовой, если я съел Юсуфа!“...»<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Аш-Шарани, стр. 99.

<sup>112</sup> Там же, стр. 190—191.

<sup>113</sup> Там же, стр. 194—195.



При всем этом аш-Шарани вольнодумцем не был. Более того, стремясь к славе и богатству, он сам проделывал все те «самосовершенствования», которые называл, оценивая поведение конкурировавших с ним шейхов «неверием, глупостью и злонаравием» Аш-Шарани, например, просовывал голову в петлю привязанной к потолку кельи короткой веревки и в таком положении просиживал целые ночи. Он заявлял, будто бы беседовал с дьяволом и другой «нечистой силой». Аш-Шарани написал даже сочинение «Кяшф аль-хиджаб» («Раскрытие завесы») в ответ на вопросы, якобы предложенные ему демонами. Заискивая перед турецкими завоевателями Египта, аш-Шарани высказал мысль, что султан обладает правом «отставить халифа и поставить на его место другого» (см. выше, стр. 129, прим. 22).

Доводы, близкие к критике аш-Шарани, содержатся и в работах персидского поэта-муллы Мухсин-и Файз-и Кашани (Мухаммед ибн-Муртаза, род. ок. 1597/1598 г.), сторонника взглядов известного муллы и философа Садра Ширазского (ум. в 1640/1641 г.). Этот поэт-суфий критикует тех шейхов, к которым идет «глупая чернь со всех сторон больше, чем на паломничество в Мекку...». «Называют они себя шейхами и дервишами, и народ вследствие этого впадает в смятение. А они переходят в таких поступках (считая, что достигли „слияния с божеством“ и „могут творить, что пожелают“.— Л. К.) всякие пределы и других побуждают к тому же. Одни из них в своих утверждениях переходят за границы человеческих сил, другие в результате этого впадают во зло и порок. Рассказывают они о видениях и снах своих и вызывают в людях сомнения... Часто ты можешь увидеть, как они сидят в темной комнате, где надо зажигать свет, по сорок дней и, полагая, что совершают пост, не едят мяса и не спят. Иногда они избирают многократное повторение какой-нибудь суры и полагают, что уплачивают этим долг кому-либо из верующих в них или осуществляют потребность кого-либо из братьев их. Часто они утверждают, что покорили племя джиннов и тем самым заручились для себя или кого-нибудь другого местом в раю... Есть среди них люди, называющие себя „людьми зикра и суфизма“... Носят они рубище, сидят кружком, изобретают молитвы и поют стихи, распевают славословия, и нет для них пути к знанию и

науке. Придумали они рев и ржание, изобрели пляс и хлопанье в ладоши, впали в смуту и выдумали новшество, не соблюдая сунны. Возвысили они голоса в крике и завопили отчаянным воплем. Жалуются ли они на удары, молят ли господу о помощи или говорят с вами подобными?»

Мулла Мухсин сам «бесспорно суфий»<sup>114</sup>, но он критикует этих шейхов с позиций своеобразного богослов-рационалиста, отказывающегося от представления об Аллахе как существе человекообразном. «Аллах внимает не слухом,— пишет он,— прекратите же ваши крики! Разве вы кричите тому, кто находится от вас далеко, или стремитесь разбудить дремлющего?». Критикует Мухсин и тех суфиев, которые «притязают на познание и созерцание», а сами «не знают ничего, кроме названий. Они только нахватались бессмысленных слов и повторяют их перед богачами, словно это откровение и известие с небес».

Мулла Мухсин, как и аш-Шарани, принадлежал к видным духовным лицам. Но и в этих кругах вынуждены были считаться со все более зревшим в массах недовольством поведением шейхов, пиров, ишанов. Рядовые суфии, наблюдавшие грызню шейхов и испытывавшие на себе их жестокость и алчность, все чаще выступали с разоблачениями. Их критика, если она была записана, затем, как правило, старательно уничтожалась. Но все же отдельные образцы ее дошли до нас.

Любопытным документом такой критики являются, например, сохранившиеся в персидской рукописи «Бахтиар-намэ» (XVII в.)<sup>115</sup> разоблачения поэта-суфия XV столетия Панахи. По словам Панахи, шейхи, выдающие себя за чудотворцев, на самом деле «в коварстве и обмане мошенническим способом» опередили дьявола — Иблиса. «Остерегаются текучей воды, а дома пьют кровь мусульман. Притязают на науку, кротость и богобоязненность, но только притязание не соответствует действительности... Похваляются тем, что достигли стадии хакикат (т. е. постижения „истины“, слияния с богом.— Л. К.)... но постоянно стремятся к разврату и распущенности... Они — враги науки и разума...».

<sup>114</sup> Е. Э. Бертельс. Пoesия муллы Мухсин-и Файз-и Кашани.— «Иран», т. I, 1927, стр. 15.

<sup>115</sup> См. Е. Э. Бертельс. Новая версия Бахтиар-намэ.— «Известия АН СССР», Отд. гуманитар. наук, 1929, стр. 249—276.



Панахи хотя и не избавился от религиозного дурмана, но все же понимал, что действия вожаков суфизма были столь же несправедливыми, как и поступки правивших в то время светских феодалов — султанов и эмиров, а также судей (кадиев, или казиев), руководствовавших шариадом. «Султаны и эмиры, шейхи и кадии,— писал Панахи,—...влюблены в насилие, притворство и сплетни... Совершенство их — лицемерие, бесстыдство и ссоры, их мечты — о наслаждении, их экстазы (т. е. моменты возбуждения, выдаваемые за религиозное „наитие“, слияние с Аллахом.— Л. К.) — позорная тайна».

Некоторые современные зарубежные исследователи хотят найти в суфизме отдушину для упадочнических настроений, вызванных кризисом буржуазной идеологии. Поэтому они стараются отделить суфизм XVI—XVII и последующих веков от идеализируемого ими суфизма предшествующего времени, назвав позднее средневековые временем гниения и разложения суфизма<sup>116</sup>. Конечно, в суфизме XVI—XVII и последующих веков в наиболее яркой форме выявилась его социальная сущность. Суфийские организации, «примиренные» с ортодоксальным исламом, в то время служили, например, турецким султанам-халифам орудием подавления освободительных стремлений арабов. Став господствующей идеологией ряда государств Востока, суфизм поддерживает все более расшатывающийся феодальный базис, сковывает дальнейшее развитие научной и философской мысли, является преградой на пути движения человечества вперед. Но эта роль суфизма в позднем средневековье не может служить поводом к его идеализации в предшествовавший период.

В XVI—XVII вв. и позднее социальная природа суфийского течения в исламе проявилась особенно выпукло и обнаженно. Для понимания общественных идеалов суфизма существенно, в частности, то, что в эти века излюбленным мотивом суфийской литературы становится оплакивание феодальных деспотий.

Увы! сегодня пора минула,

И птицы с лугов с плачем и стенаниями отлетели!

---

<sup>116</sup> Так, называет это время, например, А. J. Arberry в книге «Sufism» (London, 1950, глава «The decay of Sufism», p. 119—133).

восклидал на пороге XIX в. один из идеологов среднеазиатского суфизма поэт-ишан Хувайдо (ходжа Назар) из селения Чимион близ Маргелана. Именно религия, ислам, как казалось Хувайдо, с наступлением нового века понесла наибольшие потери. Он плакался:

Увы! сто сожалений! мужи ушли;  
Защитники религии, столпы времени ушли;  
Мы, опечаленные, остались с плачем и сожалением:  
Ведь наблюдающие за состоянием мира — ушли! <sup>117</sup>.

Связь суфийских организаций с монархическим строем в Турции была столь тесной, что вслед за уничтожением султаната и халифата и установлением республиканского образа правления там в 1925 г. были распущены и закрыты дервишеские ордена, их монастыри и молитвенные дома — текке, завие и др. С другой стороны, «отрешенные от мира» суфии не оставались в долгу: в антиреспубликанских провокациях и восстаниях действовали представители суфийских организаций, например один из вожakov ордена накшбандийя шейх Саид и др. <sup>118</sup>.

Мустафа Кемаль (Ататюрк) в августе 1925 г., после подавления восстания шейха Саида, говорил, что «Турецкая республика не должна быть страной шейхов, дервишей и орденов учеников. Самый правильный и истинный путь (тарикат, орден) — это путь цивилизации. Чтобы быть человеком, достаточно делать то, что она приказывает и требует... Цель монастырей одурманивать и оглуплять народ». «Ожидать помощи от мертвых (т. е. от поклонения им как святым. — Л. К.) — позор для цивилизованного общества». Мустафа Кемаль высказал уверенность в безусловном подчинении руководителей дервишеских организаций требованиям республиканско-

---

<sup>117</sup> См. М. Ф. Гаврилов. Среднеазиатский поэт и суфий Хувайдо. Ташкент, 1927, стр. 23.

<sup>118</sup> См. Л. Климович. Мусульманам дают халифа. К панмусульманскому конгрессу в г. Иерусалиме в декабре 1931 г. М., 1932, стр. 64—67. «Во главе одной из групп накшбанди в Стамбуле находился шейх Сюлейман, судьба которого вскрывает реакционную сущность накшбанди». Вл. Гордлевский. Шейх Сюлейман (Из жизни накшбанди в Турции). — Сб. «Charisteria Orientalia praecipue ad Persiam pertinentia (Joanni Rypka)». Прага, Изд. Чехословацкой Акад. наук, 1956, стр. 81.



го строя. «Главы орденов,— заявил он,— с полной ясностью признают истину, которую я здесь высказал; они сами тотчас закроют свои монастыри и наверное согласятся, чтобы их ученики отныне стали совершеннолетними», т. е. свободными от наставничества шейхов<sup>119</sup>.

Такие выступления Мустафы Кемаля и связанные с ними мероприятия правительства республиканской Турции, конечно, способствовали расшатыванию старых феодальных устоев ислама. Однако они не подрывали социальных корней ислама и уже поэтому имели ограниченный буржуазный характер. В дальнейшем эта ограниченность сказалась в Турции в рецидивах исламской реакции, используемой колониальными державами.

Углублявшиеся в государствах Востока социальные противоречия все более обнажали и борьбу внутри суфийских орденов. Уже в средние века появляются предания, в которых получает отражение народный протест против феодального гнета, причем критикуются и крупные духовные феодалы — шейхи, пиры и ишаны. Образцы такой критики, исходившей из демократических слоев, проникали и в отдельные суфийские произведения. Например, они содержатся в легендарном жизнеописании поэта суфия Баба-Рахима, известного под прозвищем юродивого (дивана) Машраба, или, иначе, Ша-Машраба (по преданию, родился в Намангане в 1640 г., казнен в Балхе как еретик в 1711 г.), в книге «Дивана-и Машраб» (другое название — «Диван-и Машраб»).

Одно из популярных преданий делает Машраба современником ходжи Ахрара, т. е. относит его жизнь к XV в. Вот как эта легенда передана таджикским писателем Садриддином Айни:

«Однажды дивана Машраб на тощем осле поехал из Намангана в Балх. Когда он подъезжал к Мирзачулю, навстречу ему попались стада баранов, коней и множество верблюдов. „Чей это скот?“ — спросил дивана Машраб одного из пастухов. „Ходжи Ахрара“, — ответил тот.

Дивана Машраб отправился дальше. В Заамине, в Джизаке, в Янги-Кургане он проезжал между полей наливающейся золотом пшеницы, мимо тучных, радующих

---

<sup>119</sup> Цит. по G. Jäschke. Der Islam in der Neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung.— «Die Welt des Islams», N. S., Vol. I, 1951, № 1—2, S. 60—61.

глаз урожаяв ячменя. „Чьи же это хлеба?“ — спросил Машраб у крестьян. „Ходжи Ахрара“, — ответили они ему.

Дивана Машраб поехал дальше. Невдалеке от Самарканда он увидел мельницы, огороды, сады, простирающиеся широко вокруг, и спросил: „Чьи же это сады, огороды, мельницы?“ — „Ходжи Ахрара“, — ответили ему.

Машраб въехал в Самарканд, где его окружили крики, звон, шум и говор тысячеголосого огромного базара. „Чье это всё — торговые ряды, постоянные дворы, нарядные чайные, караваны, которые приходят и уходят?“ — спросил он. „Ходжи Ахрара“, — отвечали ему на базаре.

Дивана Машраб продолжал свой путь. Он проехал Карши, Гузар, Шир-Абад и возле Термеза увидел опять необъятные стада, табуны, отары, сады, огороды. „Чье это?“ — спросил он. „Ходжи Ахрара“, — снова ответили ему.

Тогда Машраб сошел со своего старого, тощего осла, ударил его и сказал: „Иди к этому стаду, принадлежи уж и ты ходжа Ахрару“. И, взяв палку, пошел пешком...».

У Садриддина Айни в романе «Рабы» это предание рассказывает советский крестьянин, предки которого были рабами<sup>120</sup>. Рассказ поясняет, как феодалы разоряли крестьян. Маленькие участки крестьян захватывались феодалами, присоединялись к обширным землям крупных землевладельцев, как машрабов осел к стадам ходжи Ахрара.

Сравнительно рано можно отметить и критику суфизма, как и вообще аскетизма и монашества, к какой бы религии они ни относились. Подвижнический «путь» противопоставлялся жизни трудящихся, тех, кто добывает себе пропитание трудом. Абу-ль-Ала аль-Ма'арри в XI в. в одном из своих программных стихотворений писал:

Хвалю я воздержанность монахов, но вот —

Кормить их трудящийся должен народ!

И много похвальнее тот проживет,

Кто век свой в упорном труде проведет.

---

<sup>120</sup> См. С. Айни. Куллиёт, т. 3, 1960, стр. 430—431; ср. его же. Собр. соч. в четырех томах, т. 2. М., 1960, стр. 330—331.



В этом же произведении Абу-ль-Ала критиковал современные ему религиозные представления, указывая, что «когда вы раскроете самую суть вашей веры, то раскроете самих себя, обнаруживая при этом (всякие) позорные мерзости (ваших душ)», т. е., по разъяснению акад. В. Р. Розена (1849—1908), «вы сами для себя сочинили те верования, которые вы выдаете за откровения свыше»<sup>121</sup>.

То, что Абу-ль-Ала противопоставил монахов трудящимся, не было случайным. Ибо аскетизм и подвижничество связаны не только с паразитизмом, но и с попыткой привить людям глубоко унижительное для человека презрение к общественно полезному труду. Известно, например, что в Бухарском ханстве джубарские ходжи — даже те из них, которые эксплуатировались богатыми и жили бедно, — считали для себя постыдным и позорным труд поденщика или ремесленника. Таким образом, противопоставляя подвижников и аскетов людям труда, Абу-ль-Ала обнажал глубоко антиобщественную сторону суфизма, как и монашества любой другой религии.

Вообще, разве не распад и возвращение к дикости грозили бы обществу, в котором все люди разошлись бы по суфийским ханакам, завиям и текке, по кельям и монастырям, стали на путь, выдаваемый представителями аскетизма и подвижничества за спасительный? К счастью, суфийским — и вообще монашеским — иллюзиям никогда не удавалось подавить в людях стремления к совместному общественно полезному труду, к радостной и счастливой жизни.

Впрочем, когда на путь суфийского аскетизма становилось много разоренных общественными бедствиями крестьян, то и сами главы суфийских орденов, и связанные с ними феодальные круги начинали проявлять беспокойство: кто же их будет кормить? В связи с этим уже рано появился следующий хадис, возводимый к халифу Омару: «Омар однажды встретил людей, похожих на суфиев нашего времени, и спросил: „Кто вы такие?“. Они ответили: „Мы те, кто во всем уповает (на Аллаха)!“.

---

<sup>121</sup> И. Крачковский. Перевод одного программного стихотворения Абу-ль-Ала. (Из посмертных материалов барона В. Р. Розена). — «Записки Восточного отделения Русского археолог. об-ва», т. XXII, вып. III—IV, Пг., 1915, стр. 300.

(Омар) ответил: „Нет! Вы дармоеды. Сообщить ли вам об (истинно) уповающих? Это те, что бросают в чрево земли зерно свое и (затем) уповают на господу своего“»<sup>122</sup>. Итак, философия простая: отдай богу богово, а кесарю — кесарево.

Трудящиеся — люди, создающие своим трудом материальные и духовные ценности, — никогда не были заинтересованы в аскетизме, мистике, «уходе от жизни». Ф. Энгельс писал, что «масса пролетариата менее всего нуждается в проповеди отречения от земных благ, хотя бы уже потому, что у нее не осталось почти ничего, от чего бы она не могла еще отречься»<sup>123</sup>. Но чем меньше в суфизме и подобных ему религиозных течениях заинтересованы трудящиеся, тем больше старались использовать эти религиозные течения во вред народу его угнетатели, стремясь увековечить эксплуататорский строй, порабощение человека человеком.

Отвлечению трудящихся от их классовых интересов служило и разжигание вражды между представителями разных толков в исламе, как это было, например, в Башкирии, когда в начале 70-х годов прошлого века шейх Зайнулла Расулев ввел там громкое радение (зикр джахрийя). Подобным целям неоднократно служило и распространение слухов о том, что якобы близится «конец мира»; в связи с этим популяризировались соответствующие религиозные сочинения вроде «Ахыр заман китаби» («Книга о последнем времени»).

Замечательный азербайджанский поэт и мыслитель Мирза Шафи (1794—1852), высмеивая аскетов, писал, что думать, будто страдание делает людей лучше, то же, что полагать, якобы ржавчина делает нож острее, грязь способствует чистоте, а ил — прозрачности воды. Не печаль, а освобождение от нее, как и от всяких горестных и мрачных мыслей, — такова, по Мирза Шафи, должна быть цель человеческой жизни. В стихотворении «Святой пустынный» этот поэт устами Зороастра осуждает аскета, подвизавшегося в течение двадцати лет в пустыне, где он питался кореньями и водой. «Мне кажется более святым тот, — писал Мирза Шафи, — кто своими

---

<sup>122</sup> Этот хадис есть уже у Ибн-Мискавейха (ум. в 1030 г.), а также у ад-Дамири (ум. в 1344 г.). — Аш-Шарани, стр. 161—162, прим.

<sup>123</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, изд. 2, стр. 378.



руками превращает песок пустыни в цветущую плодородную страну. Тот, кто посадил хотя бы одно дерево в пустыне, лучше того, кто двадцать лет там умерщвлял свое тело!»<sup>124</sup>.

Таким образом, и в далеком прошлом лучшие люди Востока подвергали справедливому осуждению и критике суфийские и подобные им религиозные учения. Эта критика и теперь сохраняет значение в борьбе с попытками приспособить учения суфизма к новым условиям, против любой формы консервации отсталости, рабства и невежества.

Весьма любопытен случай, описанный членом-корреспондентом Академии наук СССР М. С. Андреевым со слов учителя-таджика с верховьев Зеравшана, из верхней части Матчи. Этому учителю однажды пришлось по делу созвать жителей селения, в числе которых был и местный ишан. «Когда, выкликая всех по очереди, он назвал по имени и фамилии и ишана, то последний, во-первых, страшно обиделся.—„Как ты смеешь называть меня по имени? Здесь все мои мюриды. Прикажу, и тебя побьют камнями“,— говорил он, подразумевая известный в исламе способ казни, в которой участвует весь народ.

Уже одна обида за произнесение имени говорит о многом. Здесь мы наталкиваемся на остатки древнего табу имени (зная имя человека, духи могут ему повредить), на уважение, выражаемое скрыванием его, что заставляет жену во многих местах Средней Азии не называть имени мужа, свекра и других. Отсюда, может быть, возникновение самого термина „ишан“ (эшю : н), что значит по-таджикски „они“ (вежливая форма множественного числа, употребляемая для обозначения одного человека, встречающаяся и в русском разговорном языке).

Но самое главное было потом. Желая похвастаться своей властью, ишан позвал кого-то по имени. От толпы отделился какой-то старичок и подобострастно подбегал к ишану.— „Ты мой раб?“ — спросил ишан.— „Да, господин“.— „Я могу сделать с тобой, что хочу,— убить или оставить в живых?“ — „Да, господин, воля ваша“. Оказалось, что и старик и вся его семья (как, может

<sup>124</sup> О взглядах Мирза Шафи см.: А. О. Маковельский. К вопросу о мировоззрении Мирза Шафи.— Труды Ин-та истории и философии АН АзССР, т. VII, 1955, стр. 192—212.

быть, и еще некоторые) из поколения в поколение числились рабами предков ишана и достались ему по наследству, от которого он не желал отказываться, и, что хуже всего, данный старичок... и не думал отрицать ишанские претензии и считал их правильными.

Невольно напрашивается вопрос: а какие же здесь, в глубине зеравшанских ущелий, при этнической и религиозной (в настоящее время, по крайней мере) однородности народной массы, были канонические и этические обоснования для обращения людей в рабство? Были ли это потомки рабов, первоначально вывезенных из каких-либо других мест, может быть персов-шиитов (иноверцев), или это маловероятный случай перегиба с подношением, когда благочестивые люди считали необходимым посвящать иногда ишану, мюридами которого они состояли, своих детей в „назр“ — приношение по обету»<sup>125</sup>.

Как бы ни решался этот вопрос, ясно, что глава суфийской общины — ишан — выступал как человек, отстаивавший отношения, основанные на угнетении человека человеком, т. е. то, что уничтожено в нашей стране Октябрьской революцией. Суфийские положения, требующие от мюридов безусловного подчинения своим духовным наставникам, не раз использовались в первые годы Советской власти ее врагами, служили удобным средством для конспирации лиц и организаций, враждебных народу. В годы гражданской войны на Северном Кавказе под мюридским флагом контрреволюционеры образовали целую «империю» во главе с уже упомянутым «святым» шейхом Узуном-хаджи. «Я, — утверждал Узун-хаджи, — выю веревку для того, чтобы перевешать всех инженеров, студентов и вообще пишущих слева направо»<sup>126</sup>. Тогда же один из центров среднеазиатского суфизма, находившийся в селении Шахимардан (ныне Хамзабад, Узбекская ССР), являлся гнездом контрреволюционного басмачества. Позднее, в 1929 г., в Шахимардане суфийские вожаки и буржуазные националисты, служившие империалистам, убили выдающегося узбекского писателя Хамзу Хаким-заде Ниязи, проводившего большую культурно-просветительную работу.

<sup>125</sup> М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1, стр. 30, прим.

<sup>126</sup> Цит. по А. Тахо-Годи («Революция и контрреволюция в Дагестане», изд. 2, 1927, стр. 30).



С того времени как утвердилось морально-политическое единство советского народа, представители суфизма, как и вообще мусульманского духовенства, в большинстве своем заняли лояльную позицию по отношению к Советской власти. Для современного положения суфизма и вообще ислама в нашей стране характерно некоторое сближение в формах деятельности представителей разных течений, в том числе ортодоксального суннитского и шиитского духовенства.

Еще в средние века, стремясь завлечь в свои сети возможно больше верующих, суфийские ордена широко практиковали бродяжничество дервишей; ими было также развито положение, согласно которому мечеть как место молитвы не обязательна. В «Нур аль-‘улум» Абуль-Хасана Харакани написано: «Для правоверного всякое место — мечеть, каждый день его — пятница, все месяцы его — рамазан», т. е. время поста и молитвенного бдения. Поступки же муридов, исполнение ими предписаний главарей суфийских общин — шейхов, пиров, ишанов — последние контролировали через своих помощников (хальфа, халифа).

В связи с тем, что после Великой Октябрьской социалистической революции в нашей стране по требованию трудящихся некоторые мечети были превращены в клубы, детские ясли и другие культурные очаги, кое-где духовные лица, приспособляясь к новым условиям, стали применять подобные методы. Собирая верующих, они устраивают моления в поле, на кладбище, у могил, выдаваемых за «святые» и «чудодейственные». В этих же целях такие духовные лица бродяжничают, переходят с места на место. Мечетское духовенство порой и теперь объявляет суфиев еретиками или даже язычниками, но одновременно, стремясь сохранить свое влияние на отходящие от религии слои населения, оно готово заимствовать у шейхов, пиров и ишанов некоторые приемы улавливания «душ». Еще в 1938 г. в особом письме, разосланном высшим мусульманским духовенством муллам в Казахстане, разъяснялось, что даже для праздничных и пятничных молитв «мечети не обязательны»; будто бы еще пророк Мухаммед «первый совершил пятничную молитву в саду, где ни города, ни мечети не было». Письмо разрешало муллам устраивать моления в степи.

Свои моления суфии и бродячие муллы совершают

нередко по ночам. Когда такие моления устраиваются во время летних полевых работ, они изнуряют верующих, подрывают их силы.

Во время Великой Отечественной войны и в первые послевоенные годы в связи с ослаблением культурно-просветительной и научно-атеистической пропаганды в нашей стране несколько оживились пережитки ислама, как и других религий. Это могло быть вызвано также тяжелыми переживаниями, которые испытывали люди в годы войны. Религия всегда паразитировала на человеческих несчастьях, на народных бедствиях. У людей, еще не освободившихся полностью от религии, под воздействием перенесенных ими лишений и горя, страха перед ужасами войны, беспокойства за участь своих близких, а во временно оккупированных гитлеровцами районах — под тяжестью кровавого режима немецко-фашистских захватчиков, в отдельных случаях возрождались старые предрассудки. Характерно, например, что в эти годы, посещая так называемые «святые» могилы, деревья и тому подобные места, верующие оставляли у них, привязывая к веткам или к особым древкам, лоскутки одежды своих близких, покинувших дом, даже их фотографии с указанием имени, фамилии и т. п. Это делалось в магических целях: оставляя лоскуток от одежды близкого человека, за здоровье или жизнь которого беспокоились, богомольцы давали обет (назр) «святому»: «Принесу тебе в жертву барана — только помоги». Такие лоскутки и фотографии можно было увидеть, например, на особых щитах, установленных в почитаемой мусульманами-шиитами мечети «Гей-имам» близ Кировабада (Азербайджан) в 1947 г.

Во время войны и в послевоенные годы в целях усиления религиозного влияния в суфийских общинах, особенно у кунта-хаджинцев, распространенных более всего среди чеченцев, стали много говорить о мюридской взаимопомощи по хозяйству, в том числе на полевых работах, а также по организации похорон, призрению сирот, помощи вдовам и т. п. Разговоры эти, как правило, носили и носят показной, «агитационный» характер. В действительности обычаи и обряды, например, соблюдаемые в общине кунта-хаджи как по случаю свадьбы, так и похорон, не поддерживают, а разоряют верующих. Вот что пишет по этому поводу один из недавних руково-



дителей «братства» кунта-хаджи в селении Алхазурово Урус-Мартановского района Чечено-Ингушской АССР, в 1960 г. отказавшийся от духовного сана:

«Кунта-хаджинцы усиленно придерживаются пережитков старины; в частности, они упорно настаивают на обязательной уплате калыма с молодого человека при его женитьбе. Размер калыма при этом достигает 15 тысяч рублей и более. После смерти человека заставляют его семью резать весь свой скот, чтобы кормить верующих „братьев“ в течение трех дней. Таким, как я, было выгодно поест за чужой счет, хотя такой обряд семье умершего причинял большой вред.

Я пытался выступать против этих обычаев, но меня упрекали в том, что я отступаю от религии. В прошлом (1959) году в селении Алхазурово умер мюрид Кунта-хаджи Джамалды. По настоянию религиозных мюридов семья его зарезала всех своих баранов и корову, чтобы кормить мусульман в течение трех дней. Жена и дети Джамалды потом испытывали нужду, но никто из „братьев“ не помог им.

В апреле этого (1960) года умер Беци Махмаев, которого считали арабистом. За день до смерти Беци Махмаев позвал меня к себе и попросил, чтобы я выступил против забоя скота и помог сохранить корову и овец для его жены и четырех детей. Я выполнил эту предсмертную волю. Когда в доме Махмаева собрались религиозные авторитеты, я передал им последнюю просьбу умершего. Скот семьи Махмаевых был сохранен, но религиозники на меня очень обиделись. А я еще больше понял, что религиозные обычаи приносят вред людям, отравляют их сознание, калечат души» (Мутуш Сулиманов. Не хочу быть муллой. Письмо в редакцию газеты «Грозненский рабочий». Грозный, 30 апреля 1960 г.).

Руководители суфийских (мюридских) «братств» и в наше время проповедуют чуждые советским людям упаднические настроения, выступают против подлинного коллективизма и товарищества, против новых, социалистических форм жизни, против науки, искусства, просвещения. Интересно признание Харона Тайсумова, также отказавшегося в 1960 г. от религии и руководства группой мюридов кунта-хаджи в Чечено-Ингушетии: «Во всех группах тамады (руководители мюридских общин.— Л. К.) говорят и учат мюридов, что жизнь на зем-

ле — это ничто. Убеждают: настоящая, вечная и хорошая жизнь наступит после смерти. Надо себя готовить к этой загробной жизни; чем больше перенесешь мучений и лишений в этом мире, тем будет тебе лучше на том свете... Многие тамады, муллы и шейхи говорят, что этому миру должен в скором будущем наступить конец. Мне самому приходилось не раз говорить мюридам о счастье в потусторонней жизни. Однако должен сказать, что одновременно я ни на минуту не забывал о себе и старался как можно лучше устроить свою жизнь здесь, на земле. Принимал подарки, имел семью, детей и хозяйство.

На молениях мюридов часто ведутся вредные разговоры. Там говорят, что молодежи не надо учиться в школах, особенно это касается девушек. Говорят, что нельзя ходить в клубы, кино и на концерты, ибо все это якобы является большим грехом. Муллы и тамады часто говорят, что учеба в школе развращает молодежь и она перестает верить в бога.

Каждому ясно, какой вред наносят такие проповеди советским людям, особенно молодежи, в наше время. Обращаюсь к вам, молодые, и говорю, что лучше жить хорошо на земле, чем мечтать о несуществующем рае на „том свете“; будьте всегда среди тех, кто честно работает в колхозах, совхозах» («Грозненский рабочий», 14 июня 1960 г.).

Таковы факты, свидетельствующие об антиобщественной, антинаучной и антинародной сущности нынешнего суфизма-мюридизма, как и всякого упадочнического религиозного течения.

#### 4

Значение своего рода протестантского течения в суннитском исламе в нашем столетии приобрел ваххабизм — религиозное учение, являющееся государственным в Саудовской Аравии. Возникновение ваххабизма относится к середине XVIII в. и связано с объединительным движением арабов, направленным против господства в Аравии турецких султанов-халифов, с борьбой, имевшей прогрессивный характер.

Положения ваххабизма первоначально были сформулированы мусульманским богословом Мухаммедом ибн-Абд-аль-Ваххабом (1703—1791), происходившим из Неджда, из арабского племени темим и получившим



признание в качестве имама владетельного князя города Дерайи Мухаммеда ибн-Сауда (ум. в 1765 г.).

Породнившись (Ибн-Сауд женился на дочери Ибн-Абд-аль-Ваххаба), оба они — один проповедью, другой мечом — ратовали за объединение арабских племен и княжеств; их действия привели к образованию феодального ваххабитского государства, во главе с династией Саудидов. Главное в учении Ибн-Абд-аль-Ваххаба заключалось в его пуританских призывах отказаться от признания правоверными тех форм суннитского ислама, которые являлись государственными в империи турецких султанов-халифов, и особенно в осуждении поклонения мусульманским «святым» и их могилам, что в тогдашних условиях центральной Аравии поддерживало отсталые формы общественной жизни, племенную раздробленность. В формальном отношении призывы к реформе были выданы за борьбу против «новшеств», под флагом требования возродить «истинный» ислам, единобожие (таухид).

Хотя Ибн-Абд-аль-Ваххаб был выходцем из семьи, не обладавшей достатком, но уже с юных лет он приобретает к мусульманским «наукам», а затем в целях изучения этих наук посещает Басру, Багдад, Дамаск, а также Мекку и Медину. По-видимому, в молодые годы, еще до выступления в Неджде, он ознакомился с трудами богослова Такиаддина ибн-Теймийи (1263—1328), приверженца сурового ханбалитского толка суннитского ислама. В сочинениях Ибн-Теймийи содержались рассуждения о необходимости взаимной солидарности мусульман, которые могли быть использованы Ибн-Абд-аль-Ваххабом для обоснования призывов к объединению арабских племен. Так, Ибн-Теймийя писал: «В „Сахихе“ сообщается, что пророк сказал: „Верующие с любовью, которую они взаимно испытывают, по их взаимной жалости, по их общей симпатии похожи как бы на одно тело; когда один член жалуется, другие члены сочувствуют его печали, лихорадочности и бессоннице“. Верующий так же относится к другому верующему, как конструкция, в которой все элементы подкрепляют один другой»<sup>127</sup>.

<sup>127</sup> Ibn Taimiyya. *Madjamu'at al-rasa'il al-kubra*, vol. I. Cairo, 1905, p. 307; Sylvia G. Haim. *Islam and the Theory of Arab Nationalism*. — «Die Welt des Islams», N. S., Vol. IV, 1955, № 2—3, S. 128.

Эти положения давали людям превратное представление об обществе, разделенном на антагонистические классы. Но в условиях Аравии XVIII в. такие положения понимались и трактовались прежде всего как призывы к единению арабов-мусульман против чужеземцев.

В произведениях Ибн-Теймийи Ибн-Абд-аль-Ваххаб мог найти также осуждение молитвенных обращений к Мухаммеду и паломничества для этого в Медину — к месту, считаемому могилой пророка; Ибн-Теймийя выступал и против некоторых суфийских учений. О том, что будущий глава ваххабитов изучал сочинения Ибн-Теймийи, свидетельствует сохранившаяся рукопись этого средневекового ученого, собственноручно переписанная Ибн-Абд-аль-Ваххабом.

По всей вероятности, Ибн-Абд-аль-Ваххаб знал и о случаях публичного протеста против почитания в исламе «святых» и разных фетишей (вроде «черного камня» Каабы), о выступлениях, подчас получавших широкую огласку. Такие факты имели место и в дни молодости будущего вероучителя ваххабитов. Так, в 1711 г. в мечети Муайяд в Каире во время поста месяца рамадана, когда толковался катехизис богослова X в. Биргеви, восхваляющий культ «святых», выступил некий юноша (его называют Руми), резко осудивший почитание «святых» и могил как вырождение мусульманского богослужения и идолопоклонство. Обрушился он и на мевлеви и бекташи — членов дервишеских орденов, получивших к тому времени широкое распространение в султанской Турции и подвластных ей странах. Оба ордена всячески поддерживали и использовали культ «святых» и могил, имели обширные и богатые завие и практиковали бродяжничество и фанатические радения (зикр), с плясками и тому подобными церемониями. Орден мевлеви к тому же был известен своими связями с высшей турецкой чиновной бюрократией, а бекташи — с султанским войском, янычарами. В Египте оба ордена получили распространение в XVI в. вместе с завоеванием страны турками. И позднее турецкие султаны (например, Мурад III, 1574—1595) поддерживали и искусственно насаждали в этой стране суфизм, возводили дервишеские завие и иные здания суфийско-монастырского типа.

«Кто,— говорил Руми,— видел сокровенную скрижаль судьбы? Даже сам пророк не видел ее. Все эти по-



гребения святых должны быть разрушены; тот, кто целует гробницу, является неверным; монастыри мевлеви и бекташи должны быть снесены; пусть дервиши учатся вместо того, чтобы плясать!».

Судьба этого смельчака была печальной. «Ревностный юноша, который с насмешкой отзывался о выпущенной против него фетве и в течение нескольких вечеров повторял свои возбуждающие речи, непонятным образом исчез из Каира. Улемы продолжали украшать гребения своих святых и укреплять народ в вере в их чудеса»<sup>128</sup>. Но разоблачения юноши не пропали даром. Мысли, близкие к высказанным им, но тоже явно связанные с задачами объединения арабов и борьбы против турецкого господства, получают развитие у идеологов раннего ваххабизма.

Учение ранних ваххабитов отрицает обязательность всех четырех мазхабов суннитского ислама и признает право самостоятельного толкования Корана и сунны. Отвергает оно и позднюю иджму, т. е. «согласие общины» верующих, один из «корней» мусульманского права, которым в суннитском исламе оправдывалось почитание «святых» и другие стороны мусульманского культа. По учению ваххабитов, все люди равны перед богом и никто не может быть посредником между ними и богом. Никто, кроме бога, не может знать и тайн человека, поэтому бесполезно обращаться молитвы к «святым» или к пророку Мухаммеду. Последний-де лишь в день «страшного суда» получит право заступничества. Отсюда, согласно ваххабизму, нет нужды возводить всякого рода пышные гробницы или паломничать для поклонения им в Медину, Кербелу, Неджеф и другие места культа. В паломничестве к могилам и подобных действиях ваххабиты усматривают «ширк», или, иначе говоря, признание божественной силы наряду с Аллахом, многобожие, идолопоклонство. Поэтому ваххабиты сами себя именуют «единобожниками» — муваххидун (название «ваххабиты» дано им их «правоверными» противниками по имени первого главы нового течения Ибн-Абд-аль-Ваххаба).

Ваххабитам запрещалось курить табак, носить шелковую одежду, пользоваться четками — как новшеством, неизвестным в начальном исламе.

<sup>128</sup> И. Гольдциер. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938, стр. 97 и 168.

Уже в правление Мухаммеда ибн-Сауда ваххабитское государство укрепилось. Особенно большие успехи в этом отношении были достигнуты при его сыне Абд-аль-Азизе (1765—1803) и внуке Сауде (1803—1814). В 1801 г. ваххабиты напали на центр шиитского паломничества Кербелу, где находится почитаемая шиитами гробница имама Хусейна, сына халифа Али. Разрушив пышные сооружения над этой гробницей и перебив пять тысяч мусульман, воины Абд-аль-Азиза вернулись в Неджд с добычей, нагруженной на двухстах верблюдах. В 1803 г. ваххабиты завладели Меккой, а в 1804 г. — Мединой. В Мекке они разбили «черный камень» Каабы, разрушили золоченые купола, сооруженные над местами, где, по мусульманским преданиям, родились пророк Мухаммед, его жена Хадиджа, внуки Хасан и Хусейн, дядя Абу-Талиб. В Медине разорили гробницу, воздвигнутую, по преданию, над могилой Мухаммеда. В проповедях (хутбах), произносившихся в мечетях Аравии, молитва за турецкого султана-халифа была отменена, доступ в Мекку и Медину неваххабитам был затруднен.

Разрушая места культа мусульманских «святых», ваххабиты говорили: «Бог посылает милость тем, кто их разрушает, и ничего тем, кто их строит». Вместе с тем они строго следили за обязательностью совершения населением пять раз в день молитв, насильно заставляли прекращать для этого работу и торговую деятельность, следовать в мечети на богослужения.

В. И. Ленин писал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития...»<sup>129</sup>. Турецкое господство воспринималось арабскими народами как наибольшее зло на пути к достижению ими своей независимости. Целям укрепления владычества турецких султанов-халифов, с XVI в. овладевших почитаемыми мусульманами местами Аравии и Египта, служил культ «святых» и их могил. При помощи этого культа турецкие султаны-халифы возвеличивали себя, обожествляли свою власть. Поэтому естественно, что всякий протест против культа «святых» и могил в исламе не мог в то время не восприниматься как выступление против турецкого господства.

---

<sup>129</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 4, стр. 228.



Гнет турецкого султана-халифа и использование им ислама в политических целях особенно усилились в XVIII в., когда начался распад Османской империи. Видимо, этим объясняется и то, что такого рода «протестантские» выступления получают широкое развитие в исламе именно в тот период в странах, тяжело переносивших иго турецких завоевателей<sup>130</sup>.

Вместе с тем ваххабизм, как и всякое религиозное учение, дает неправильное объяснение явлений природы и общественной жизни и содержит немало непоследовательностей и противоречий. В самом деле, разве есть какая-нибудь принципиальная разница между паломничеством в Мекку — хаджем и паломничеством в Медину, Кербелу, в любое другое место, к почитаемому храму или гробнице «святого»? И то и другое, как правило, — пережиток старых многобожных культов, идолопоклонства и т. п. Между тем, по ваххабизму, хаджж в Мекку богоугоден, а паломничество к святыням Медины или Кербелы — «ширк», многобожие, грех. Пережитками древнеарабского многобожия являются и такие установления ислама, признанные ваххабитами за обязательные для верующих, как праздник жертвоприношения (ид аль-адха) или праздник окончания поста — ид аль-фитр (см. гл. IV, 1). Противоречивы и некоторые другие положения ваххабизма, например, с одной стороны, утверждение, что верующие вольны иметь свое мнение о сущности учений Корана, а с другой — указание, что выражения этой книги вроде «бог сидит», «руки бога» надо понимать в буквальном, а не в переносном смысле, хотя людям и не «открыто», как их понимать, и т. д.<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> Не лишено вероятия также предположение о возможности влияния на такие выступления в исламе европейского протестантизма, в противоположность католицизму, воздействовавшему на дервишизм, в котором консервировались средневековые формы мусульманского культа. «Едва ли случайно» — писал акад. Бартольд, — дервишизм сохранил свою жизнеспособность именно в близкой к Испании северной Африке. Столь же возможно, хотя и не доказано, что на движение против дервишизма, культа пророка и святых имел некоторое влияние английский протестантизм, для которого католичество в то время было идолопоклонством. Англичане еще в XVII в. имели факторию в Алеппо и в 1680 г. заключили договор с правителем Триполи» (В. В. Бартольд. Ислам. Пг., 1918, стр. 83).

<sup>131</sup> Позднее, в связи с новым огосударствлением ваххабизма, происшедшим в XX в., всякая самостоятельность суждений верую-

В XIX в. в результате неравной семилетней войны (1811—1818) с выполнявшим волю турецкого султана египетским пашой Мухаммедом Али, а также в результате последовавшей за этим борьбы с английскими колонизаторами ваххабитское государство было разрушено. Турецкий султанат захватил Хиджаз и Асир, а англичане установили протекторат над княжествами у Персидского залива. Лишь к 1902 г. династия Саудидов, постепенно приспособлявшая ваххабизм к своим интересам, возродила свою власть. В 1912 г. для поощрения перехода бедуинов к оседлости образуются ваххабитские земледельческие общины — хиджры, члены которых именуются «братьями» (ихванами) и обязаны исполнять суровые требования своей религии. За точным выполнением этих требований наблюдают низшие духовные лица ваххабитов — мутава. В 1915 г. Англия, назначив небольшую ежегодную субсидию недждскому эмиру и главе ваххабитов Ибн-Сауду, добилась от него согласия не чинить препятствий ее протекторатам на Аравийском полуострове. Но эта мера не дала Англии желаемых результатов. К середине 20-х годов Саудиды подчинили себе большую часть Аравии, в том числе королевство Хиджаз и княжество Шаммар, на которые пыталась опереться Англия; в 1932 г. Саудиды возглавили арабское Саудовское государство. Король Саудовской Аравии одновременно является имамом — религиозным главой ваххабитов.

После того как в 1924—1925 гг. Саудиды завоевали Хиджаз, где находятся Мекка и Медина, ими была основана «Лига охраны веры и нравственности», ставившая целью направить Хиджаз по «истинному пути» ваххабизма. Эта Лига в начале 1928 г. издала обязательные правила, из которых видно, как, борясь против обожествления пророка Мухаммеда и ряда обрядовых церемоний, ваххабизм заботится об укреплении и приспособлении ислама к условиям нового времени<sup>132</sup>. Были приняты

---

щих стала попросту подавляться. Глава ваххабитов в 1929 г. заявил, например, что «народные массы не могут заниматься толкованиями вопросов религиозного характера. Это — задача богословов (улемов), имеющих в качестве руководства Коран и предания пророка Мухаммеда».

<sup>132</sup> Подробно об этих правилах и других установлениях ваххабитов см.: Л. Климович. Курбан-байрам. Праздник жертвоприно-



также меры к поддержанию и возможно более широкому развитию паломничества в Мекку (см. гл. IV, 2).

Из других мусульманских сект и течений нового времени наибольшую известность получили бабизм и его позднейшее ответвление — бехаизм.

Бабизм возник и распространился в 40-х годах XIX в. в Иране, в период массовых демократических восстаний, направленных против шахского самодержавия и начавшегося закабаления страны иностранными, особенно английскими, капиталистами. Основатель секты сейид<sup>133</sup> Али Мухаммед (Али Мохаммед) родился в 1820 г. в семье торговца бумажными тканями и в молодые годы стал последователем шиитского реформистского толка шейхитов, отражавшего интересы иранского купечества. К шейхитам был благосклонен Фатх Али-шах (1797—1834), искавший силу, которая противостояла бы возросшему влиянию высшего шиитского духовенства, ущемлявшего его власть. В 1843 г. умер глава шейхитов сейид Казем, не оставив после себя официального преемника. На следующий год сейид Али Мухаммед, как шейхит, проповедовавший о скором пришествии махди — мусульманского мессии, объявил себя «Бабом», т. е. «Дверью», или, иначе, «Вратами» откровения, через которые людям откроется новая вера и объявится махди. Общественное неустройство того времени представляло благодатную почву для ожидания близких социальных перемен; идея же пришествия махди могла подогреваться мыслью об истечении тысячелетия со времени исчезновения двенадцатого шиитского имама Мухаммеда Мунтазара (260—1260 гг. по хиджре или 873/874—1844 гг. н. э.). В 1847 г. Баб-сейид Али Мухаммед объявил себя махди; основные положения его учения были изложены им в книге «Беян» («Откровение»), написанной в подражание Корану. «Ахл-и беян» — «люди беяна» — так называли себя бабиды.

Согласно учению Баба, эпохи предшествующих про-

---

шения и паломничество мусульман в Мекку. М., 1933, стр. 45—65; его же. Праздники и посты ислама. М., 1941, стр. 75—87; Н. И. Прошин. Движение ихванов в Аравии (1912—1930). — Сб. «Арабские страны» (Уч. зап. Ин-та народов Азии, т. XXII), М., 1960, стр. 61—71.

<sup>133</sup> Сейид — мусульманин, возводящий свою родословную к пророку Мухаммеду и его потомкам от дочери Фатимы и халифа Али.

роков — Моисея, Иисуса, Мухаммеда, последовательно сменявшие одна другую, уже миновали. Отжили свой век Коран и шариат, их призван заменить «Беян». Причиной несчастий и несправедливости, испытываемых людьми, по учению Баба, являются светские и духовные власти — хакимы и улемы, отстаивающие старые порядки. В учении Баба, выражавшем прежде всего недовольство торговых слоев Ирана произволом шахской власти и феодалов, которые допустили широкое проникновение в страну иностранного капитала, большое место заняло и древнее представление о том, что все люди по своей природе равны друг другу. Но бабидское «святое царство», в близкое наступление которого веровали сектанты, прежде всего должно-де установиться только в пяти провинциях Ирана; жить там уготовано одним бабидам. Остальные, в том числе иностранцы, не принявшие «Беяна» как истины, будут изгнаны, а имущество их конфисковано и распределено между бабидами.

Антифеодалная направленность учения Баба и особенно его последователей (муллы Мухаммеда Али Барфарушского, проповедницы Куррат аль-Айн и некоторых других) в известной мере отвечала чаяниям и ожиданиям народных масс, стремившихся освободиться от феодального гнета, жить в обществе, где не будет неравенства и угнетения человека человеком. Но выражены эти мысли были в расплывчатой форме религиозных поучений. Гораздо большую определенность имели требования, связанные с защитой интересов торговцев, местной буржуазии. В числе их были требования, касающиеся налогов, денежной системы, разрешения взимания процентов ростовщиками и некоторых других реформ. Для наискорейшего опознания следующего за Бабом пророка, по словам главы бабидов, надо развивать пути сообщения, телеграф и почту, печать, вводить новые методы преподавания и т. п. Характерно также, что до 1848 г. Баб пытался найти поддержку в правящих кругах и, лишь не получив ее, его ученики обратились с призывами к демократическим слоям. Между тем в условиях отсталой страны, где созрело широкое недовольство существующим строем, как это было в то время в Иране, оппозиционные учения Баба стали быстро распространяться среди городского и сельского населения.



Выступая против установлений ортодоксального ислама, выраженных в шариате, бабизм допускал ряд послаблений в области обрядности, в частности считал необязательным ношение женщинами ритуального покрывала — чадры.

В конце 40-х и начале 50-х годов прошлого столетия бабидские учения придали религиозную окраску широким антифеодальным восстаниям крестьянства и демократических слоев городов Ирана, с необычайной жестокостью подавлявшихся шахскими войсками. Против восставших, которые в отдельных местностях пытались даже отменить частную собственность, установить общность имущества и равенство людей перед законом, высшие круги шиитского духовенства объявили священную войну — джихад. Арестованный Баб по приказу шаха в июне 1850 г. был расстрелян.

После кровавого подавления бабидских восстаний в условиях политического преследования секта бабидов ушла в подполье; лишь немногим бабидам удалось бежать за пределы своей страны. В то же время — во второй половине XIX в. — в Иране, Турции и других странах Ближнего Востока получает развитие б е х а и з м, в учении которого находят отражение интересы компрадорской буржуазии — представителей местного торгового капитала, ставших посредниками иностранных капиталистов.

Первоначально бехаизм возник в Ираке, в то время находившемся под властью турецкого султана, в среде бабидов, бежавших из Ирана от преследований шахского правительства. Основатель этой секты Мирза Хусейн Али (1817—1894), по прозвищу Бехаулла («Блеск божий»), являлся одним из учеников Баба. Но он отказался от всего демократического, что содержалось в движении бабидов. В его учении отразился страх торговых кругов перед размахом антифеодального движения в Иране, окрашенного в религиозный цвет бабизма. Бехаулла проповедовал смирение и отказ от борьбы. «Лучше быть убитым, чем убивать», — учил он.

Основные положения бехаизма высказаны в составленной Бехауллой около 1872 г. «Священной книге» — «Китабе акдес», предназначенной заменить Коран и «Бейан» Баба. Бехаулла сочинял и особые послания — лаухи.

Согласно «Китабе акдес», все люди — братья и классовая борьба недопустима. Бехаулла наставлял: «Не следует никому противиться тем, которые правят рабами (бога). Предоставьте им то, что у них есть...». В период, когда народные движения, направленные против английских колонизаторов, проходили под лозунгами борьбы с «неверными», Бехаулла проповедовал терпимость к другим религиям. По его учению, «суть служения богу-истине» заключается в «занятии каким-либо делом или ремесленным, или промышленным и тому подобным»<sup>134</sup>. Поскольку же торговцы и промышленники были стеснены существующим в исламе официальным запрещением взимания процентов, ростовщичества, то в особой «скрижали» — лаухе «Восходы» («Ишракат») Бехаулла возвестил, что «денежный рост... считается разрешенным (хелаль), угодным и чистым». Бог, говорится дальше в этом лаухе, «разрешил процент, как он раньше запретил его»<sup>135</sup>.

Учение бехаизма о всемирном братстве, которого можно достичь мирным путем, ограждало интересы компрадоров. Преемник Бехауллы Абдул Беха (1844—1921) запрещал забастовки, требовал от рабочих повиновения.

В 1919 г. Абдул Беха опубликовал на многих языках открытое «Письмо в Центральную организацию прочного мира», в котором изложил космополитические и пацифистские положения своего учения «о единстве мира гуманности», а также о том, как «должно следовать политике бога»<sup>136</sup>. Пропагандируя учения Бехауллы, Абдул Беха отрицал возможность преобразования общества революционным путем, предлагал держаться лишь «учения о добровольном разделении имущества»<sup>137</sup>. Призывы Абдул Беха являлись по существу соглашательством, направленным к увековечению неравенства, сохранению общества, разделенного на антагонистические классы.

После второй мировой войны вожаки бехаизма особенно усилили космополитическую проповедь об отказе от государственных границ, национальной независимо-

<sup>134</sup> «Китабе акдес», ст. 70. По изд. А. Г. Туманского, СПб., 1899 (Записки Академии наук, VIII серия, по историко-филологич. отд., т. III, № 6), текст — стр. 5—6, перевод — стр. 8.

<sup>135</sup> Восход девятый. — Там же, текст — стр. 80, перевод — стр. 86.

<sup>136</sup> Абдул Беха. Письмо в Центральную организацию прочного мира. Париж, 1921, стр. 5 и 8.

<sup>137</sup> Там же, стр. 8.



сти и суверенитета и призывают к образованию «единого мирового государства». Эта проповедь имеет целью закрыть глаза людям на то, что в результате второй мировой войны произошло дальнейшее углубление общего кризиса капитализма, что капитализм как система утратил свое господствующее положение в мире, а социализм стал мировой системой. Бехаистские рассуждения о всеобщих «планирующих» органах (как и их учения о всемирном «верховном суде», «доме справедливости») служат интересам империалистических кругов, особенно США с их планами распространения пресловутого «американского образа жизни», установления «мирового господства» и т. п. Не случайно основу «мирового языка», которым будут заменены национальные языки, по учению бехаистов, должен составить язык англо-саксов.

Космополитические тенденции бехаизма в условиях краха колониальной системы и подъема национального самосознания народов Азии и Африки не могли не привести к известной потере им своих приверженцев в ряде стран Востока. Современные бехаисты по существу почти повсеместно поставили себя как бы вне остальных мусульманских организаций. Это вынуждены признать теперь и авторы выходящих в США исламоведческих органов, в которых пишется о «благоразумии» бехаистов. «Сегодня,— утверждает один из них, Р. Н. Фрай,— бехаисты не признаются как религиозная группа шиитов. Фактически их игнорируют, так же как арабы государство Израиль»<sup>138</sup>.

Бехаистская литература в настоящее время издается в штате Иллинойс (США) и в Штутгарте (ФРГ).

Распространению бехаизма в странах Западной Европы и Северной Америки, наряду с его космополитизмом, используемым колонизаторами, способствовало также то, что эта секта во многом отказалась от характерной для ислама обрядности. По заявлению Абдул Беха, в религии «обрядная и законодательная сторона второстепенна»<sup>139</sup>. В «Китабе акдес» и в посланиях Бехауллы

<sup>138</sup> R. N. Frye. Islam in Iran.— «The Muslim World», vol. XLVI, 1956, № 1, p. 12. Отрывки из бехаистской литературы включены даже в такого рода издания, как антология «Islamische Geisteswelt» (Herausgegeben R. Jockel. Darmstadt und Genf, 1954, S. 288—293).

<sup>139</sup> Абдул Беха. Речь, произнесенная в Сан-Франциско, в еврейской синагоге 12 октября 1912 года. 1918; персидский текст — стр. 6, перевод — стр. 5.

содержится резкая критика суфийских форм «постижения» бога, их радений, сопровождающихся самоистязаниями, и т. п. В лаухе «Али», например, читаем: «Некоторые из людей, которые имеют притязание на (по терминологии суфиев.— Л. К.) пыл, влечение, страсть, привлечение и тому подобное, пусть явятся в Багдад в текие Кадира (т. е. дервишескую обитель ордена шейха Абд-аль-Кадира Джилани, или, иначе, Гиляни.— Л. К.), и (там) пусть насмотрятся и одумаются... Среди собравшейся там толпы... находятся люди, которые в продолжение более четырех часов непрерывно бьются о камни, землю и стены, чуть не до смерти; затем они падают в изнеможении и в продолжение двух часов не проявляют никаких признаков жизни. И таким деяниям они приписывают значение чудес. Поистине, бог отрекается от них, и мы с ними не имеем ничего общего...»<sup>140</sup>.

Но бехаизм, как суфизм и вообще ислам, связан с культом «священного» человека, в роли которого в этой секте выступают прежде всего Бехаулла и его сын Абдул Беха; их культ содержит известную обрядность. В частности, уже в «Китабе акдес» говорится о празднике первого числа месяца ризвана в память провозглашения Бехауллой себя пророком, а также о «паломничестве к дому» (хаджж аль-бейт) в Акке, где жил Бехаулла (а затем и Абдул Беха), предписываемом всем бехаистам, «кроме женщин»<sup>141</sup>.

В дореволюционной России бехаизм получил некоторое распространение и наряду с бабизмом оказал влияние на развитие мусульманского сектантства. Появилась в России и соответствующая литература, вроде изданной в Саратове в 1908 г. книжки А. Байгушева «Очерки мусульманского раскола. Татарский пророк», излагающей религиозные взгляды крупного торговца мануфактурой А. М. Курамшина, который объявил себя «пророком».

Этическая сторона бехаизма, как и учение другой мусульманской секты, возникшей в пореформенное время среди татар,— вайсовщины («Староверского общества мусульман Вайсовского божьего полка») <sup>142</sup>, находила поддержку у Л. Н. Толстого, охарактеризовавшего в

<sup>140</sup> «Китабе акдес», Лаух Али, текст — стр. 56, перевод — стр. 59.

<sup>141</sup> «Китабе акдес», ст. 69 и 177.

<sup>142</sup> Об этой секте см. Л. Климович. Ислам в царской России, стр. 149—169, 381—383.



1909 г. эти секты как «движение вперед магометанства к освобождению от мертвых внешних форм»<sup>143</sup>.

В нашей стране бехаистская секта не имела питательной почвы и постепенно распалась. Но в период нэпа и примыкающие к нему годы она проявляла большую активность, при этом далеко не только в религиозной области. Так, по сообщению ТАСС из Ашхабада от 12 января 1930 г., «обнаружено, что крупнейшая сектантская организация бехаистов (имеющая большое распространение на Востоке, в особенности в Персии) занималась ростовщицеством и субсидированием торговцев. Совет бехаистов в Ашхабаде производил нелегально обычные банковские операции, присваивая себе прибыль. Совет принимал ценности от несовершеннолетних, родители которых умерли, выдавал им проценты, деньги же передавал торговцам».

В послевоенное время печать Ближнего Востока неоднократно публиковала сведения о расприх и даже кровавых столкновениях, спровоцированных между бехаистами и шиитами. Эти события имели место, например, в 1948 г. в Мараге, Резайе, Дуруде, Шахруде и некоторых других городах Ирана. Весной 1952 г. подобное столкновение, по сообщению газеты «Дад», произошло в Ардакане. Такие распри обычно организуются в целях отвлечения внимания трудящихся от жизненно важных вопросов для того, чтобы утопить национальные и социальные требования народа в болоте религиозных схоластических споров. «В мае 1955 года по приказу генерал-губернатора Тегерана была проведена большая кампания против бехаистов, занимавших ответственные посты в государственном аппарате, и их тегеранские храмы были разрушены»<sup>144</sup>.

Обращение к примеру бехаизма позволяет понять, куда скатываются отдельные из новейших течений в исламе. Этот пример также показывает, как главари мусульманских сект совместно с компрадорскими кругами

<sup>143</sup> «Письмо Льва Николаевича Толстого к г. М. М. Крымбаеву». — Журн. «Мусульманин», Париж, 1910, № 19, стр. 412; Л. Н. Толстой. Полное собр. соч., т. 79, 1955, стр. 120—121. — В комментарии к Полному собр. соч. ошибочно утверждается, будто это письмо впервые опубликовано в т. XX Сочинений Л. Н. Толстого, изданном в 1911 г.

<sup>144</sup> Bozorg Alavi. Das Land der Rosen und der Nachtigallen. Kreuz und quer durch Iran. Berlin, 1957, S. 75.

идут на сговор с колонизаторами. В этом отношении у вожжаков бехаизма много общего с Ага-ханом, лидером исмаилитов. Другим примером может служить Мирза Гулям Ахмед — основатель секты ахмедийя в Индии. Этот религиозный вождь, выдававший себя за появившегося «в духе и силе» Иисуса и махди (мессию) для седьмого тысячелетия со дня «сотворения мира», одновременно прославлял «благожелательность британского управления». В угоду колонизаторам Мирза Гулям Ахмед пропагандировал свои взгляды не только в сочинениях на арабском языке, но и в журнале «*Review of Religions*», издававшемся в Лагоре с 1902 г.

Как отмечал Мухаммед Хамидулла, «Ахмед был первым в наше время, кто организовал исламские миссии за границей, получившие значительный успех как в Европе, так и в Америке. Ежемесячник „*Islamic Review*“ в Уокинге (Англия) издается уже в течение 41 года. Есть и другие печатные органы в Америке; они имелись также в Германии»<sup>145</sup>.

Взгляды вождя ахмедийцев были во многом близки высказываниям реакционного феодала из индийских мусульман сейида Ахмед-хана (1817—1898), выдвинувшего исторически неверный взгляд, будто мусульмане Индии составляют одну нацию. Эта идея, как и призывы сейида Ахмед-хана к мусульманскому «возрождению» под британской эгидой, объективно была направлена против национально-освободительного движения индийцев, помогала английским колонизаторам в их политике «разделяй и властвуй», политике удушения народов Индии. Не случайно весьма благожелательные отзывы о доктрине сейида Ахмед-хана, как и о секте ахмедийя не раз появлялись в буржуазной западноевропейской печати; подобный характер носят и отзывы в Западной Европе на подготовленные и субсидированные ахмедийцами переводы Корана на английский и немецкий языки (см. гл. II, 4). В журнале «*Der Islam*» в 1953 г. об ахмедийя писалось, как о «единственной преуспевающей новой секте ислама»<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> Muhammad Hamidullah. Cultural and Intellectual History of Indian Islam.— «*Die Welt des Islams*», N. S., Vol. III, 1954, № 3—4, S. 140—141. «*Islamic Review*» выходит и в настоящее время.

<sup>146</sup> Слова Е. Klingmüller'a в журн. «*Der Islam*» (Bd. 31, 1953, Heft 1, S. 119). Не следует смешивать ахмедийцев с последовате-



Сектантские выступления происходят нередко также под знаком проповеди пришествия махди, причем в числе сектантов находятся участники крестьянских движений, направленных против европейских колонизаторов и поддерживаемого ими колониального гнета. Так было, например, в горах Сирии, в Верхнем Джебеле, где крестьяне боролись против гнета французского империализма, получившего в 1920 г. мандат на Сирию и оккупировавшего его территорию. В то время с проповедью близкого наступления «конца света» и появления махди среди шиитской секты *н у с а й р и т о в*, почитающих Али как воплощенного бога (почему их называют также аляви, алавитами), выступил юноша Сулейман, до перенесенной им тяжелой болезни бывший пастухом в Джубат-Бургале, «в самой нищей местности самого нищего района Верхнего Джебея»<sup>147</sup>. Среди местных крестьян в то время развивалось повстанческое движение, направленное против оккупационного режима. Видимо, именно это заставляло крестьян собираться на тайные сходки и даже «браться за оружие»; две деревни — Шатха и Блатт — отказались платить налоги<sup>148</sup>. Благодаря пророчествам Сулеймана движение крестьян получило религиозную окраску. Поэтому, «чтобы быстрее покончить с этим движением, — пишет французский географ Жак Велерс, — джубатский пророк был арестован уездным офицером французской разведки и передан в руки судебных властей Латакии. Пророк вместе со своими главными последователями пробыл несколько месяцев в тюрьме».

Арест Сулеймана не остановил движения, которое перекинулось и в другие районы. Однако торжественно встреченный после своего освобождения «пророк» изменил своим последователям, перейдя на сторону феодальных кругов. «Пастушонок стал важным лицом. Он женился на дочери одного из главных шейхов района... Отныне остепенившийся молодой наби («пророк». — Л. К.) спускается с неба на землю. Чудеса прекращают-

---

лями сейида Ахмеда (1786—1831), обычно именуемыми «сектой индийских ваххабитов». Последние участвовали в движении, направленном против английского господства и освящаемых ортодоксальным исламом феодальных порядков.

<sup>147</sup> Ж. Велерс. Крестьяне Сирии и Ливана. Сокращ. пер. с франц. Я. И. Серебрянского. ИЛ, 1952, стр. 297.

<sup>148</sup> См. там же.

ся, пророчества становятся благоразумнее. Последователи первых времен исчезают или удаляются в тень; учитель проявляет даже особую строгость к нищенствующим шейхам. Новая секта отныне довольствуется проповедью возврата к ортодоксальным обрядам алавитской религии... Приношения деньгами, скотом, землями непрестанно стекаются к нему; его владения расширяются, его стада множатся; он взимает налог с торгового оборота, в особенности с ароматного табака. Джубат-Бургаль становится маленькой столицей. Сулейман строит себе там резиденцию на европейский манер — железобетонную виллу, а чтобы легче к ней добираться, проводит силами своих последователей, несмотря на все трудности рельефа, автомобильную дорогу через горы. Число его приверженцев, говорят, превышает 40 тыс.»<sup>149</sup>. Сулейман становится одним из богатейших и знатнейших духовных властителей Джебель-Ансария.

Таким образом, в судьбе «пророка» XX в. немало общего с махди прошлых столетий, которые, добившись власти, не раз изменяли тому народному движению, на гребне которого они получали возможность подняться из неизвестности.

Этим мы ограничим обзор направлений, течений и сект ислама, общее число которых исчисляется многими десятками. Как мог при этом хотя бы частично убедить читатель, все эти направления, течения и секты отнюдь не неизменны: с течением времени каждое из них подвергается порой весьма существенным изменениям. Отличия в учениях и культовых установлениях большинства направлений, течений и сект в разных местах их распространения возникли главным образом под воздействием местных религиозных верований, например зороастризма и христианства на Ближнем Востоке, индуизма и других культов в Индии, конфуцианства в Китае. Словом, ислам — религия синкретическая и сложная; терминология «мир ислама», «мусульманский мир», «мусульманские народы» и тому подобная, до последнего времени широко используемая в печати, даже применительно к религиозным вопросам условна, она затушевывает особенности, присущие направлениям и сектам ислама.

---

<sup>149</sup> Ж. Велерс. Крестьяне Сирии и Ливана, стр. 297—299.



---

---

## Глава четвертая

### ОБРЯДЫ, ПРАЗДНИКИ, ПОСТЫ И КУЛЬТ СВЯТЫХ В ИСЛАМЕ

#### 1

В исламе существует сложная обрядность. По мусульманскому учению, верующие должны не только признавать положения догматики ислама (т. е. веровать в единство бога, посланничество Мухаммеда и божественность миссии других пророков, в существование ангелов и чертей, предвечность Корана, рай и ад, воскресение мертвых и в последний день и т. д.), но и совершать пять раз в сутки молитву, платить религиозные подати, соблюдать посты и праздники, предпринимать паломничества и выполнять другие обряды и обычаи. Как и в религиях древнего Востока, доказать свою принадлежность к исламу верующий может прежде всего своим участием в жертвоприношениях и процессиях, выполнением подробных предписаний относительно приема пищи, омовений и т. п.

Предписания и запреты, содержащиеся в своде мусульманских законов — шариате, составлены так, чтобы опутать всю жизнь верующего, поставить его под «духовный» контроль ислама и его проповедников. Каждый час жизни верующего, каждый его поступок строго регламентирован. В шариате, например, говорится, как нужно вставать с постели и молиться, умываться, есть, держать себя с другими членами семьи, заключать сделки, убивать дичь на охоте. К этому же направлены разные «Приличия мудрых» (или благочестивых: «Адаб ас-салихин») и иные религиозные сочинения, пытающиеся определять все поведение верующих. В этих сочинениях не забыта ни одна интимная сторона жизни человека,

указывается даже, как надо выполнять супружеские обязанности, как отправлять естественные потребности и т. п.

Все возможные действия и поступки людей разделены богословами ислама на особые разряды: обязательные и подлежащие строгому выполнению — фарз и ваджиб, рекомендуемые — мандуб или мустахаб, дозволенные — джаиз или мубах, неодобряемые — макрух, дурные, но не наказуемые — кабих, развращающие и губительные, которые могут быть наказаны, — муфсид, запрещенные и подлежащие наказанию — харам. Мусульманин, говорится в шариатских книгах, должен делать все лишь «во имя Аллаха». В пример верующим ставят, в частности, главу одного из шариатских толков (мазхабов) Ахмеда ибн-Ханбалия (780—855), который будто бы не ел арбуза лишь потому, что не нашел в Коране и «священном предании» (сунне) сведений, ел ли когда-либо арбуз пророк Мухаммед.

Развитие в странах распространения ислама свободы мысли и атеизма, естественных и точных наук, изобразительных искусств и музыки, многочисленные выступления трудящихся этих стран против насилия властвовавших над ними султанов и халифов, ханов и беков говорят о том, что исламу и его проповедникам никогда не удавалось достигнуть полного и безоговорочного контроля над людьми, подчинения их нормам шариата. Но все же ислам оказал сильное влияние на разные стороны жизни общества. Порой и теперь встречаются люди, которые каждый свой поступок сопровождают словами, подчеркивающими их подчиненность установлениям религии: делают-де они только то, что желает Аллах (ма ша'а лла) или если Аллаху это угодно (ин ша'а лла). В числе этих людей встречаются и такие подражатели Ибн-Ханбалия, которые, например, отказываются белизны свои дома потому, что не находят в предании указания на то, что пророк Мухаммед жил в побеленном доме!

Отдельные течения ислама (вроде суфизма) предлагают верующим (муридам) согласовывать каждый их поступок со своим духовным наставником. «Ищущий (мурид), — наставлял муридов шейх Абдулхалик Гиждуванский (ум. в 1179 г.), — не может совершать без разрешения шейха ни одного поступка... Лишь с разре-



шения шейха он приступает к пище и к питью, одевается и спит, получает и отдает»<sup>1</sup>.

Все эти строгие требования связаны в исламе с учением о мусульманской исключительности, с противопоставлением «правоверных» «неверным», с сохранением в исламе характерного для религий древнего Востока «отделения человека от человека», по которому люди разных вер не могли вместе ни есть, ни пить, ни заниматься совместно тем или другим делом. «...Ислам,— писал Ф. Энгельс,— сохранив свою специфически восточную обрядность, сам ограничил область своего распространения Востоком и Северной Африкой, завоеванной и вновь заселенной арабскими бедуинами. Здесь он мог стать господствующей религией, на Западе же нет»<sup>2</sup>. Эти же установления ислама, сохранившие систему «отделения человека от человека» и закрепляющие религиозную обособленность мусульман, были использованы политиками империалистических держав для превращения некоторых стран Востока в колонии.

Большинство обрядов и обычаев ислама заимствовано из старых доисламских культов, но в исламе они получили новый социальный смысл. Например, обычай ежедневной пятикратной молитвы (салат, намаз) заимствован исламом из существовавшей в Иране и некоторых других странах Востока древней религии — зороастризма<sup>3</sup>, а мусульманский традиционный пост в месяце рамадане, или рамазане (саум, ураза, орудж), праздник окончания поста (ид аль-фитр, ураза-байрам, орудж-байрам) и праздник жертвоприношения (ид аль-адха, курбан-байрам) вместе со связанным с ним обычаем паломничества в Мекку (хаджж) перешли из религий, распространенных в древней Аравии. Курбан-байрам, ураза и ураза-байрам относятся к тем обрядам и обычаям, которые возникли в седой древности, когда человек был беспомощен перед силами природы и,

<sup>1</sup> «Маслак аль-арифин». Рук № 80а коллекции В. Л. Вяткина. См. А. А. Молчанов. Собрание восточных рукописей В. Л. Вяткина и марксистское изучение дервишеской литературы.— Труды Гос. публичной биб-ки УзССР, т. I. Ташкент, 1935, стр. 55.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, изд. 2, стр. 313.

<sup>3</sup> До этого заимствования в исламе исполнялось три молитвы, т. е. то же число, что и в религиях доисламской Аравии. Трижды, а не пять раз в день, совершают молитву мусульмане-зейдиты, живущие в Йемене, а также сектанты али-илахи и бехансты.

завися от них, слепо верил, что колдовскими действиями он сможет задобрить злых духов и богов, обеспечить приплод скота и урожай злаков. В исламе эти древние верования были пронизаны чуждой и враждебной трудящимся классовой идеологией, направленной к тому, чтобы обезволить и обезличить человека.

К установлениям, заимствованным исламом из древних арабских культов, относится и такой вредный обычай (суннат), как ритуальное обрезание. Повидимому, он возник в первобытнообщинном обществе как один из посвятительных обрядов, которым знаменовался переход юноши в старшую возрастную группу рода. Подобные мучительные обряды (не только обрезание, но и выбивание зубов и другие телесные повреждения), связанные с испытанием мужества юношей, существовали у древних арабов, так же как и у африканцев, австралийцев и других народов в эпоху их первобытного развития.

В исламе, как и в иудаизме, обряд обрезания получил новое истолкование; он является внешним признаком религиозной принадлежности и тем самым служит целям обособления мусульман от людей других вер, внушает верующим фанатическую идею о мусульманской исключительности. Этот обряд обычно совершается в антисанитарных условиях и часто вызывает нагноения и заражения, болезненно отзывается на психике ребенка, калечит его духовно и физически.

Ничего, кроме вреда, не приносят и пиршества, устраиваемые по поводу обрезания. Требуя больших расходов, они и в прошлом часто становились причиной разорения и закабаления бедняков-крестьян, вынужденных для устройства обрядового пиршества (туя, «туя с цветком» — «туи гулдор») одалживаться у баев, кулаков-миродов.

То, что этот обычай является пережитком установлений первобытно-родовой общины, подчеркивается, в частности, сохранившейся в некоторых местностях практикой созыва на пиршества по случаю обрезания всех односельчан. В Ленинабадском районе Ленинабадской области Таджикской ССР, «в Кыстакозе, например, на семейные празднества по поводу обрезания сына или свадьбы и сейчас еще приглашают часто очень большое число гостей, независимо от того, являются ли они род-



ственниками устроителям празднества или нет. Иногда на туй приглашается все взрослое население Джуйбара<sup>4</sup>, в котором проживает устроитель туя (сохиби туй), а иногда даже население всего поселка»<sup>5</sup>. Известны случаи, когда такие щедрые пиршества (суннат туйи), сопровождающиеся разгулом, на несколько дней отрывают людей от общественно полезного труда. Так, газета «Правда Южного Казахстана» 1 декабря 1957 г. сообщала о том, как один из туев (тоев) по случаю обрезания, проведенный «в горячие дни уборки хлопка... длился шесть дней», а другой, организованный «в разгар хлопкоуборки», затянулся более чем на неделю. Иногда на такого рода пиршества расходовались даже колхозные средства.

3 августа 1954 г. в газете «Дагестанская правда» было опубликовано сообщение о случае, имевшем место в Махачкале, когда в результате ритуального обрезания ребенок получил заражение крови и погиб через два дня после этой «операции». В 1956 г. подобный случай произошел в Павлодарском районе Павлодарской области Казахской ССР, где от заражения крови, возникшего вследствие обрезания, умерло двое мальчиков, сыновей чабана.

Тридцатидневный пост месяца рамадана (рамазана) восходит к доисламским обрядовым установлениям древней Аравии, исполнявшимся, вероятно всего, в наиболее жаркий летний месяц. Отсюда, видимо, и название месяца «рамадан», происходящее от арабского слова «рамад», что означает сильную жару, знойное время.

Лето в Аравии, особенно к его концу, — тяжелое в хозяйственном отношении время года, когда запасы продовольствия кончались, а нещадно палящее солнце выжигало подножный корм для скота. Этот период вынуждал древних арабов к известному воздержанию в пище и к перенесению значительной части хозяйственных дел на

---

<sup>4</sup> Джуйбар — оросительный канал. В Чкаловске (Кыстакозе) так назывались четыре части селения, каждая из которых была расположена по течению питавшего ее земли оросительного канала.

<sup>5</sup> Н. Н. Ершов. Туи гулдор у кыстакозских таджиков. Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии, посвященный 80-летию со дня рождения А. А. Семенова (Труды АН Тадж. ССР, т. XVIII). 1953, стр. 88.

более прохладную часть суток — вечер и ночь<sup>6</sup>. В этот же период древние арабы, верившие в добрых и злых духов и богов, устраивали, чтобы задобрить их, моления о ниспослании дождя<sup>7</sup>. Бодрствуя первую часть ночи, они молились своим богам и духам и, ожидая дождя, устанавливали запрет на принятие пищи и питья в течение дня. Сходные культовые установления существовали и у живших в Аравии сектантов — манихейцев и харранейцев<sup>8</sup>. Справлявшийся манихейцами тридцатидневный пост прерывался при каждом заходе солнца. Харраней-

---

<sup>6</sup> Не случайно и у Майдани находим наставление арабов: «Совершай твой путь при луне» (Meidani. Arabum proverbialia. Ed. G. W. Freytag, 1838, t. I, cap. XII, № 27). Интересно в этой связи также наблюдение И. Гольдциэра: у земледельцев исчисление времени принято по дням, а у пастухов и кочевников — по ночам. «Это видно, — отмечает венгерский акад. Имре Тренчени-Владапфель, — из арабского языка, выражающего расстояния между отдельными местностями числом ночей, необходимых для прохождения дистанции между ними. С этим тесно связан и приоритет ночей не только у арабов, но и у древних евреев, который подтверждается и тем, что праздники начинаются не утром, а вечером» (И. Тренчени-Владапфель. Общественный фон для двух мифов об Адаме. — «Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae», t. I, fasc. 1. Budapest, 1950, стр. 35).

<sup>7</sup> Подобные моления (салат аль-истиска, намаз-и истиска, худаи) существуют и в исламе. Мусульманами они совершаются также в магических целях, чтобы вызвать дождь. При этом, как и в сходных старых шаманских обычаях, после моления и заклания козы, овцы, коровы или, реже, лошади (или варки жертвенной каши, а также лапши, которую едят присутствующие), кропят водой землю. Молодежь окатывает водой встречных, старается окунуть друг друга в речку, ручей, арык. Таким образом, повторяют старые колдовские приемы, когда люди веровали, что сходное вызовет сходное: вода, пролитая на землю, вызовет-де небесную влагу — дождь. Такие моления подчас проводятся не только в поле, у оросительных сооружений или на берегу реки, но и возле почитаемых гробниц-мазаров.

Известны в исламе также моления против проливных длительных ливней, разрушающих жилища и дороги, размывающих и уничтожающих посевы. Эти моления — тоже пережиток древних времен, когда человек был бессилён в борьбе с природой и верил, что колдовскими действиями он задобрит злых духов.

<sup>8</sup> Подобные обряды сохранились до нашего времени. Член-корр. АН СССР С. Е. Малов вспоминал: «Во время моего пребывания в конце апреля 1914 г. в г. Урумчи (в Китайском Туркестане) несколько дней на базаре не было мяса. Оказалось, что из ямына (правительственных мест) вышел приказ наложить всем на себя пост на мясо по случаю бездождия. Этот обычай соблюдается как китайцами, так и тюрками» (С. Е. Малов. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая. — «Советская этнография», 1947, № 1, стр. 153).



цы, постясь, пили и ели только ночью; обязательство воздержания от питья и еды днем было связано у них с культом Луны.

Таким образом, требования мусульманского поста месяца рамадана,— предав себя мыслям об Аллахе, ничего не есть и не пить с раннего утра до наступления темноты, не вдыхать в это время никаких приятных запахов, не купаться и т. п.,— в основном повторяют доисламские обычаи, определявшиеся прежде всего особенностями хозяйственной жизни древних арабов, низким уровнем производительных сил того общества, бессилием в борьбе с природой. Но установление предписаний поста месяца рамадана в исламе происходило постепенно, в течение многих десятилетий. Вот что говорят об этом арабские источники.

Аль-Вакиды (конец VIII—начало IX в.) сообщает, что в 14-м году хиджры (636 г. н. э.) «халиф Омар ибн-Аттаб постановил, что люди должны совершать так называемый аль-кийам фи-ль-масджид (т. е. произносить молитву ночью сообща, в мечети.— Л. К.) в течение месяца рамадана в Медине, и передал тот же самый приказ всем представителям в провинциях»<sup>9</sup>. Историк XIII в. Ибн-аль-Асир прибавляет к этому: «И собрал верующих в пятницу под руководством Убейи ибн-Ка'ба»<sup>10</sup>. А автор IX—X вв. аль-Якуби, подтверждая то, что рассказал аль-Вакиды, добавляет, что Омар приказал Убейи ибн-Ка'бу и Тамиму ад-Дари руководить молитвами верующих; некоторые заметили ему, что пророк никогда не делал этого и что даже Абу-Бекр (халиф, 632—634) этого не позволял. На это замечание халиф ответил: «Если это нововведение, то нет нововведения более хорошего, чем это»<sup>11</sup>.

Таким образом, старые арабские авторы говорят о постепенности усвоения исламом культовых установлений месяца рамадана. В 14-м году мусульманского летосчисления — хиджры — эти установления лишь начинали вводиться.

<sup>9</sup> Tabari. Annales. Ed. M. G. De Goeje, I, p. 2377.— «Annali dell'Islam». Compilati da Leone Caetani, vol. III (Seconda metà), Milano, 1910, p. 443.

<sup>10</sup> Ibn-al-Athir. Chronicon, t. II, Ed. C. J. Tornberg, p. 380.— Ibid.

<sup>11</sup> Al-Ya'qubi. Historiae, t. II. Ed. M. Th. Houtsma, p. 159.— Ibid.

Интересные сведения об этом дает и историк XII в. Ибн-аль-Джаузи. Изложив рассказанное аль-Вакиды, он разъясняет: «В 14-м году хиджры халиф Омар предписал совершать аль-кийам фи-ль-масджид (ночную молитву) сообща в мечети в течение месяца рамадана и написал в разные провинции, приказывая мусульманам делать то же самое». Этот же историк приводит предание от Абд-ар-Рахмана ибн-Абд-аль-Кари, по которому сопровождаемый им «халиф Омар вышел в обход в одну из ночей месяца рамадана и заметил, что люди молились в мечети уединенно, отделившись друг от друга. Это вызвало у халифа мысль: „Если мы их соединим под (руководством) одного чтеца, то это будет более удобно“. Тогда,— заключает Ибн-аль-Джаузи,—он соединил всех их (под руководством) Убейи ибн-Ка'ба. Приказ был отправлен в провинции»<sup>12</sup>. А у мусульманского автора IX в. аль-Бухари после изложения вышеприведенной по Джаузи истории сказано об Абд-ар-Рахмане ибн-Абд-аль-Кари, что «затем он вышел с ним (т. е. с халифом Омаром.— Л. К.) в другую ночь. И люди молились, следуя молитве своего чтеца. Тогда Омар воскликнул: „Какое хорошее нововведение! Эта (часть ночи) и та, которую проводят во сне без нее (т. е. не исполняя молитвы), превосходнее той части ночи, которую проводили бодрствуя“. Он намекал на (превосходство) последней части ночи, между тем (в прошлом) люди имели обыкновение бодрствовать в первую часть»<sup>13</sup>.

Таким образом, введением мусульманских обрядов поста месяца рамадана установления древних арабов лишь несколько видоизменялись.

Древнеарабское происхождение поста месяца рамадана подтверждает и «праздник перерыва» — ид аль-фитр, или, иначе, ураза-байрам или ид ас-сагир, т. е. «малый праздник», который наступает в первый день следующего за рамаданом месяца шавваля. Почитание доисламскими арабами этого месяца как священного, так же

---

<sup>12</sup> Gawzi, I, fol. 14, v. Словом «чтец» здесь и в следующей цитате передаю арабское «кари», которое у Л. Каэтани, в угоду традиции, подменено словом «нимам» («Annali dell'Islam», vol. III, p. 444).

<sup>13</sup> Аль-Бухари. Ас-Сахих, тл. 31 (Китаб салах таравих). Изд. булакское, 1289 г. хиджры, I, стр. 260. Ср. Малик ибн-Анас. Аль-Муватта. Каир, 1280 г. хиджры, I, стр. 47.— «Annali dell'Islam», vol. III, p. 444.



как и принятые у них культовые церемонии, связанные с его почитанием, засвидетельствованы источниками.

Но в исламе, религии классового общества, пост месяца рамадана приобрел новый социальный смысл, стал служить интересам феодалов и купцов. Во время поста трудящимся внушалась мысль об их полной зависимости от бога и его «тени на земле» — халифа и других самодержцев. Мусульманский теолог Газали (ум. в 1111 г.), восхваляя культовые установления ислама, писал, что пост месяца рамадана — верное средство к усмирению страсти. Необходимость же соблюдать пост в месяце рамадане объяснялась тем, что будто в течение этого месяца Аллах при посредстве ангела Джебраила впервые передал пророку Мухаммеду в виде «откровения» Коран. Распространяя эти легенды, мусульманское духовенство и в наши дни призывает к усиленному «постижению» Корана в дни месяца рамадана.

Конечно, большинство мусульман не понимает Коран, так как не знает арабского языка, на котором он написан. Даже те мусульмане (не арабы), которые окончили религиозную школу (мектеб), обычно лишь механически повторяют заученные фразы Корана или также механически читают его отдельные слова, не разбираясь в смысле прочитанного. Мусульманское духовенство, подобно служителям других религий, пыталось воспитать в верующих слепое повиновение и безропотность. Именно поэтому верующим ставились в пример богословы VIII и IX вв. — главы толков (мазхаб) ханифитов — имам Абу-Ханифа и шафиитов — имам аш-Шафи, первый из которых в течение одного месяца рамадана прочитал будто бы весь Коран подряд 61 раз, а второй — 70 раз.

Миф о «ниспослании» Корана в месяце рамадане также имел целью затемнить действительные корни этого поста, которые, как мы видели, берут начало в многобожных культах древней Аравии. К тому же как раз та ночь рамадана (лейлат аль-кадр), которая в исламе якобы по причине «ниспослания» Корана считается благословенной (лейлат аль-мубарак), в календаре древних арабов начинала первый день нового года. И естественно, что с этой ночью были связаны и разные древние религиозные установления: в течение ее прощали «грехи» минувшего года, гадали на предстоящий год, предсказывали и т. п. Это была «ночь судьбы», или, иначе, «ночь предопреде-

ления» (лейлат аль-кадр), под каким названием она и сейчас известна среди мусульман.

Превращение древнеарабского поста месяца рамадана в мусульманский было облегчено распространением ислама среди неарабских народов и установлением в халифате особого лунного календаря, счет лет которого ведется от 16 (точнее 15) июля 622 г. н. э. Это был день нового года в лунном календаре древних арабов в тот год, когда, по мусульманскому преданию, произошло переселение Мухаммеда и его последователей из Мекки в Медину; от арабского слова «хиджра» — переселение, перекочевка — и сам этот мусульманский календарь называется хиджрским<sup>14</sup>. Год этого календаря на 11 дней меньше солнечного. В високосные солнечные и так называемые чрезвычайные лунные годы эта разница увеличивается или уменьшается на один день. Поскольку пост отнесли к месяцу рамадана нового календаря, была утрачена его (как и других постов и праздников ислама) прежняя связь с хозяйственной жизнью древних арабов. По отношению к солнечному календарю пост месяца рамадана в исламе стал каждый следующий год начинаться на 11 дней раньше предыдущего. Таким образом, каждые 32 солнечных или 33 мусульманских лунных года он со всеми остальными постами и праздниками ислама совершает почти полный солнечный календарный годовой круг<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Впрочем, днем, когда произошло переселение (хиджра), в разных легендах ислама называется не 16 июля, а 14, 20 или 24 сентября 622 г. н. э. На это обстоятельство еще в XI в. обратил внимание знаменитый хорезмский ученый Бируни, писавший, что «существует разногласие относительно того, в какой из понедельников была хиджра» (Аб у Р е й х а н Б и р у н и. Избр. произв., т. I. Ташкент, 1957, стр. 374).

<sup>15</sup> Постепенно накапливающаяся разница между этими календарями к 1961 г. составила более 41 года: 1961 году н. э. соответствуют 1380 и 1381 гг. хиджры; из них 1380 г. хиджры приходится на время с 26 июня 1960 г. по 15 июня 1961 г.; 1381 г. хиджры окончится 3 июня 1962 г. Когда известен только год хиджры, приходившийся на два года н. э., то при переводе с одного летосчисления на другое дата ставится дробной: 1380 г. хиджры — 1960/1961 г. н. э. Неудобство мусульманского календаря состоит в том, что он оторван от хозяйственной жизни народов, его числа начинаются по отношению к солнечному ежегодно на 11 дней раньше. Это и другие несовершенства лунного календаря привели к тому, что теперь в большинстве государств Востока, даже в тех, где ислам сохраняет значение господствующей религии, введен новый стиль — календарь, соответствующий солнечному летосчислению. Для перевода даты



Выполнение обрядов поста рамадана всегда приносило большой вред верующим, в частности, оно тяжело отражалось на их здоровье и трудоспособности. Народные массы в этом посте никогда не были заинтересованы. Те же, кто писал, будто рамадан «лучший месяц в жизни мусульманских народов», обманывали себя и других. Глубоко заблуждались и пытавшиеся оправдать это установление обещанием подачек со стола богачей, умиленных «полным воздержанием в течение дня». «...Человек, голодающий в течение целого дня,— читаем в передовой статье издававшейся в Петербурге «Мусульманской газеты» от 28 августа 1913 г.,— не может не чувствовать сочувствия вообще к голодному, обездоленному, т. е. во время сурового воздержания в месяц „Рамазана“ человеческая натура облагораживается, смягчается характер, пробуждаются милосердие и доброта».

Такие утверждения никогда не имели ничего общего с действительностью. Не случайно в Казахстане еще хан Букеевской (Внутренней) орды Джангер загонял своих подданных в мечеть плетью, а царское правительство издавало указы, предписывавшие мусульманам под угрозой телесных наказаний «выполнять все требования своей религии». На Урале и в Донбассе рабочих-мусульман капиталисты и их приказчики увольняли с работы за несоблюдение рамадана. Бывали случаи, когда тех, кто не исполнял обрядов поста, запирали в подвалы мечетей, выводили на поругание на улицу, избивали. На Кавказе и в ханствах Средней Азии за этим следили специальные лица — мухтасибы, раисы. А английский королевский суд в 1930 г. присудил даже ребенка «за нарушение священных обычаев поста рамадана — к 15 дням тюремного заключения». Вина этого «преступника», голодного арабского мальчика, заключалась в том, что он днем во время

---

хиджрского летосчисления на принятый у нас солнечный календарь составлены особые правила и таблицы. См.: Л. Климович. Праздники и посты ислама, стр. 5—17; Синхронистические таблицы для перевода исторических дат по хиджре на европейское летосчисление. Пояснения И. Орбели. Л., 1940 (изд. 2. М.—Л., 1961); Синхронистические таблицы для перевода от лунного летосчисления к солнечному и обратно. Под ред. Г. Мамедбейли, Баку, 1949; F. Wüstenfeld. Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung... Leipzig, 1954; E. Mahler. Fortsetzung der Wüstenfeld'schen Vergleichungs-Tabellen... Leipzig, 1887.

месяца рамадана прошел по улице города Джении (Палестина) с куском хлеба в руке. Закон, предусматривающий уголовное наказание на нарушение поста месяца рамадана, в королевском Ираке был издан в 1935 г.

О том, для чего использовался пост месяца рамадана в Турции во времена правительства Мендереса, красноречиво свидетельствует «Молитва при окончании праздника „Ночь предопределения“ (кадир геджеси)», записанная на магнитофон во время богослужения в мечети Сулеймание в Стамбуле 27 рамадана 1374 г. хиджры, или, по нашему летосчислению, в ночь с 19 на 20 мая 1955 г. Эта молитва, «ввиду переплетения в ней религиозных и национально-политических мотивов», как отметил записавший и опубликовавший ее западногерманский востоковед, «представляет известный общественный интерес и может иметь документальное значение для сегодняшней мусульманской набожности в Турции»<sup>16</sup>. Точнее, она является иллюстрацией того, зачем были нужны влиятельным турецким кругам, шедшим на поводу у колонизаторов Запада, праздники и посты ислама. Тем более, что богослужение в мечети Сулеймание имело показательный характер и проводилось с участием студентов и педагогов новейшей турецкой школы по подготовке мусульманского духовенства — Imam Hatip Okulu.

Наряду с обычными возвеличениями «ночи предопределения» как «религиозного праздника прощения грехов», с обращенными к Аллаху просьбами предохранить «от мучений в адском пламени», эта молитва состояла из прославления захватничества и нападок на коммунизм, на великое учение Маркса, Энгельса, Ленина. Хотя в молитве упоминался первый президент Турецкой республики Мустафа Кемаль Ататюрк, но его прогрессивные республиканские идеи были преданы забвению. Молитва предлагала верующим обращаться к богу с просьбой, чтобы он сделал их «достойными потомками» турецких султанов Мехмеда II Завоевателя и Селима I, правление которых отмечено захватническими походами и жестокостями. За людей, якобы «испивших напитков геройской смерти в Корее», выданы в той же молитве те турецкие

---

<sup>16</sup> Fr. Taeschner. Ein Gebet am Schlusse der Feier der «Nacht der Bestimmung» (Lailat ul-qadr, Kadir gecesi).— «Die Welt des Islams», N. S., Vol. IV. 1955, № 2—3, S. 202.



солдаты, которые нашли бесславный конец во время хищнического нападения империалистов на Корейскую Народно-демократическую Республику.

Эта молитва ясно показывает, что за «факел веры» и «факел позитивных наук» предлагалось нести в массы выученикам упомянутой школы мусульманского духовенства Турции — активным участникам этого торжественного богослужения.

Но в литературе послевоенной Турции можно найти и другого рода сведения о посте месяца рамадана. Так, весной 1950 г. в Стамбуле были изданы записки молодого турецкого учителя Махмуда Макала «Наша деревня», где описаны быт и нравы одной из деревень Центральной Анатолии. Вот что читаем в этом автобиографическом произведении: «Наступил рамазан. Моя мать, хотя и соблюдает пост, но „уповая на милость Аллаха“, работает в поле вместе с нами. За дни поста мать совсем высохла. Видя, как она страдает от восхода до заката солнца, я страдаю вдвойне. Если учесть, что большинство крестьян, работающих в поле, соблюдает пост, то можно сказать, что в этом году мы дешево отделались: всего-навсего в поле под копной умер один юноша. Что же касается маленьких детей, то здесь картина другая: пока родители косят в поле, смерть косит детей; ежедневно в деревне умирают один-два ребенка в возрасте от одного месяца до года. За первые пятнадцать дней поста умерло двадцать два ребенка»<sup>17</sup>.

Так писал о рамадане Махмуд Макал, писатель, далеко не всегда глубоко понимавший интересы народа. А современный турецкий поэт Октай Рифат прибег к образу поста месяца рамадана как олицетворению нищеты и отсталости:

Наступил рамазан —  
И вот  
Опустел надолго живот.  
Рамазан для нас круглый год.  
Десять лет,  
Двести лет рамазан.  
Все конца ему нет.  
Рамазан ты мой, рамазан!<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Махмут Макал. Наша деревня. Записки турецкого учителя. Пер. с тур. ИЛ, 1951, стр. 51.

<sup>18</sup> Перевод Р. Фиша.

Конечно, не Махмуд Макал и не Октай Рифат впервые открыли действительную «цену» поста рамадана. Вред его передовые люди Востока поняли давно. Гениальный поэт и ученый Омар Хайям еще в раннем средневековье, при безраздельном господстве законов шариата, не побоялся высмеять требование ислама в течение тридцати дней поста не есть и не пить с восхода до захода солнца. Он писал:

Неправда, будто пост нарушил я затем,  
Что рамазан презрел, забыл о нем совсем;  
О нет, от мук поста я света дня не взвидел,  
Подумал: ночь еще, я ранний завтрак ем.

Как об установлении, принижающем человека, угнетающем его совесть, писал о посте месяца рамадана в XIV в. иранский поэт Убейд Закани. Он считал, что окончание поста — это избавление от тяжелой подневольной обязанности:

Время настало, и снова мы пьем, как хотим,  
Пост, и молитву, и четки оставим другим.

В прошлом столетии Мирза Фатали Ахундов, ссылаясь на Абу-Али ибн-Сину (Авиценну), подробно разъяснял вред установлений поста месяца рамадана. «Прославленный в медицине мудрец Абу Али Сина сказал, — читаем у Ахундова, — что месяц голодания (т. е. пост месяца рамадана. — Л. К.) не имеет иного смысла, как искусственное вызывание различных недугов». «Действительно, — делает вывод Ахундов, — все обряды, относящиеся к богопочитанию и культу, не заключают в себе никакой пользы»<sup>19</sup>.

Яркую картину пагубных результатов поста в условиях Ливии нарисовали чехословацкие инженеры-путешественники Иржи Ганзелка и Мирослав Зикмунд по своим наблюдениям летом 1947 г.: «По пути из Триполитании в Киренаику мы делили кузов грузовика с группой

---

<sup>19</sup> М. Ф. А х у н д о в. Избр. философ. произв., Баку, 1953, стр. 141.



арабских пастухов и солдат-сенуситов<sup>20</sup>. Каждые пять минут они справлялись о времени, хотя солнце стояло еще высоко над горизонтом. Трудно было нашим спутникам дожидаться конца вынужденной голодовки...

Незадолго до заката солнца мы подъехали к Барке, небольшому городку в Киренаике, недалеко от Бенгази. Истомленные арабы молча стояли на улицах, сидели на земле у стен домов, перед небольшим кафе; они ждали... Это было тихое ожидание изможденных голодом и жаждой людей. Но вот среди вечерней тишины завывали тревожные сирены. Хотя после окончания войны прошли годы, кровь застыла в наших жилах от этого звука. В Европе сирена оповещала нас о приближении смерти и разрушения, но в Киренаике она приносила арабам конец страданиям. Сразу же вокруг нас замелькали черные фигуры, и все звуки потонули в шлепанье босых ног. Через минуту жизнь в Барке остановилась. На улицах не осталось ни одной живой души, лишь несколько пустых машин стояло перед домами. Несколько позднее слышался только приглушенный звон тарелок, кастрюль и стаканов...

Едят и пьют целую ночь. Те, у кого достаточно денег, чтобы во время рамадана днем не работать, укладываются спать на рассвете с переполненными желудками. Но таких очень мало среди бедноты, которая изо дня в день перебивается, чем бог пошлет. Не выспавшись и не отдохнув, приступают утром арабы к работе, во время которой им нельзя ни подкрепиться, ни освежиться. В порту Тобрука мы видели арабских рабочих, занятых на погрузке тяжелых бочек с гильзами. Большинство из них еле держалось на ногах. Люди были истощены до предела...

Мы спрашивали у некоторых арабов, почему они так строго придерживаются рамадана. Многие из них боятся наказания, которое может наложить глава общины — шейх...»<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Сенуситы — члены мусульманского ордена, возникшего в первой половине XIX в. и получившего распространение в Северной Африке, Аравии и на Малайском архипелаге. Главные центры сенуситов находятся в Ливии.

<sup>21</sup> И. Ганзелка и М. Зикмунд. Африка грёз и действительности, т. I. ИЛ, 1956, стр. 128—129.

Подобную картину нарисовал в 1961 г. и советский журналист С. Кондрашов, в течение ряда лет работавший в Египте. На Синайском полуострове и на побережье Суэцкого канала ведутся буровые работы, имеющие большое значение для развития хозяйства Объединенной Арабской Республики. В районе Аюн-Муса «бурение последних трех скважин думали закончить в марте (1961). Помешал все тот же рамадан: трудно работать с утра до вечера на голодный желудок, а ночная смена до рассвета успевает трижды устроить себе перерыв на обед...»<sup>22</sup>.

Отношение народа к посту месяца рамадана давно выражено в фольклоре. По шариату, для мусульманина, находящегося в пути, пост может быть отложен или заменен штрафом. И вот старинная узбекская пословица гласит: «Во время поста хорошо быть кочевником», т. е. хорошо освободиться от этого религиозного обязательства. Другая пословица, записанная среди арабов Ливана в деревне Рас-аль-Матн, близ Бейрута, содержит обобщение: «Постись и молись, и нужда непременно оседлает тебя».

Характерно также, что в некоторых мусульманских сектах пост рамадана справляется не весь месяц. Сектантами сочинены и особые легенды, которыми они пытаются объяснить причину сокращения этого тяжелого религиозного установления. Так, в Иране последователи секты «Люди истины» (Ахл-и хакк, или, иначе, Али-илахи) постятся только три дня, ссылаясь на такое сказание: «Наши предки были всадники, а предки ши'а — пешие. Когда пророк говорил о посте, конные были впереди, все слышали, а пешие сзади. Пророк сказал: „Поститесь три дня“. Он говорил по-арабски, и стоявшие сзади шииты не разобрали и вместо три услышали тридцать»<sup>23</sup>.

Постясь, верующие подрывают свое здоровье, не могут полноценно работать, учиться, отдыхать, наносят вред себе и товарищам. О том, как обессиленный соблюдением уразы навалотбойщик шахты Кызыл-Кия не мог продолжать работу под землей и вынужден был

---

<sup>22</sup> С. Кондрашов. В песках Египта. — «Известия», 6 апреля 1961 г.

<sup>23</sup> Ю. Н. Марр. Статьи и сообщения, т. II. М. — Л., Изд-во АН СССР, 1939, стр. 248.



перейти на низкооплачиваемую работу на поверхности, рассказал колхозник сельхозартели «Москва» (Ленинский район Джалалабадской области Киргизской ССР) Таджибай Орунбаев (см. его корреспонденцию «Почему я не соблюдаю уразу», напечатанную в газете «Знамя коммунизма», Джалал-Абад, 6 апреля 1958 г.).

Известны случаи, когда проповедники ислама подбивали выполнять этот пост не только взрослых, но и детей. Для этого использовался обычай хождения во время поста по домам разного рода «святых», юродивых, дервишей, собирающих милостыню и поющих духовные песни. В этих песнях рассказывается о том, что «все в этом мире преходяще», что подлинное-де счастье возможно только в «загробной» жизни и т. п. К соблюдению поста и исполнению таких песнопений, проникнутых чуждыми народу упадочническими настроениями, привлекались дети.

В последние годы пост месяца рамадана приходился на весеннее время, период начала полевых работ. Факты свидетельствуют, что отказ от питья и еды с утренней зари до захода солнца вызывал болезненное состояние у верующих, подчас сопровождающееся обмороками. Это отражается и на полевых работах: производительность труда в тех колхозах, где соблюдают пост, резко падает. Замечено, что школьники, которые под влиянием родителей соблюдали пост, стали плохо учиться, а в это время они должны готовиться к экзаменам и сдавать их. В Карачаево-Черкесской автономной области, в ауле Красный Восток, в 1959 г. умерло от истощения несколько грудных детей, так как у матерей, соблюдавших уразу, не хватало молока.

Приводя конкретные данные, газеты республик Советского Востока правильно отмечают недопустимость благодушного отношения к губительным последствиям этого жестокого религиозного установления. В печати отмечались случаи, когда на время уразы не уделялось должного внимания общественному питанию, прекращался подвоз воды для работающих на колхозных полях, из-за чего даже те, кто отказался от этого жестокого установления, поневоле вынуждены были «поститься».

Не оскорбляя религиозных чувств верующих, надо терпеливо и убедительно разъяснять вред поста месяца

рамадана, как, впрочем, и других религиозных обрядов и обычаев.

Ураза-байрам (или ид аль-фитр) — праздник разговенья, окончания поста — справляется в первый день следующего за рамаданом месяца шавваля. Во время этого праздника верующий должен, согласно установлениям ислама, отчитаться за прошедший пост, начать отбывать наказание за его нарушение и уплатить так называемое «очищение праздника перерыва» — фитр-садака (закят аль-фитр). Чтобы обеспечить получение этой подати (якобы на благотворительные цели), богословы сочинили разного рода «доводы». Пророку Мухаммеду приписано особое изречение (хадис): «Пост рамадана висит между небом и землей, пока раб божий не подаст следуемой с него милостыни». На бедняков эта «милостыня» всегда ложилась тяжелым бременем.

О том, как духовенство в дни ураза-байрама часто присваивало этот сбор, бесхитростно рассказывается в письме некоего М. С. из деревни Бик Елабужского уезда Вятской губернии (ныне Татарской АССР), хранящемся в архиве дореволюционной мусульманской газеты «Тарджуман» в Бахчисарае. «Очень богатые муллы, — сообщает автор письма, — принимают (берут) себе жертву, называемую „закят аль-фитр“, которая принадлежит по шариату нищим. Как это известно каждому, богатые муллы в этом случае поступают так: когда принесут к ним (закят аль-фитр), они сразу (его) не принимают, а сначала, выйдя в другую комнату к своим женам, дарят им всё свое имущество и (затем), притворившись нищими, принимают закят. (Потом они) обратно получают свое имущество. Муллихи же (жены мулл, принимающие закят аль-фитр от мусульманок. — Л. К.) поступают таким же образом... Жертву, называемую фитр, они собирают даже от нищего, а при неимении денег назначают нищих на какие-либо дела: пашню, жатву и т. п.»

После Великой Октябрьской социалистической революции, стремясь приспособиться к новым условиям, проповедники ислама стали изображать ураза-байрам как некое «демократическое» и чуть ли не «социалистическое» установление, ссылаясь на «благотворительность» фитр-садака. Выдавая закят аль-фитр за «заботу о бедняках», духовенство порой устраивает на получаемые от этого сбора средства «угощение» для верующих.



В условиях победившего социализма, когда в нашей стране не стало нищих и бедняков, а налоги взимаются государством, появились также разъяснения (фетвы) мусульманского духовенства, в которых говорится уже не об обязательности, а о добровольности фитр-садака, как и другой религиозной подати — закята<sup>24</sup>.

Но все эти «подкрашивания» не меняют сути ураза-байрама, праздника, во время которого верующим внушается также, будто соблюдение его обрядов — счастье и т. п. На устраиваемые же в это время богослужения подчас съезжаются верующие из разных селений, расположенных на далеком расстоянии друг от друга; это вызывает прогулы, мешает людям выполнять их производственные обязательства, тормозит полевые и иные работы. Пиршества, организуемые на ураза-байрам, приводят также подчас к срыву полевых работ, тяжело отзываются на выполнении производственных заданий. В такие дни иногда срываются и занятия в школах, так как верующие родители не пускают детей учиться. Подобные факты имели место, как отмечалось в местной печати, и в 1960 г., например в Чечено-Ингушетии.

Стремясь сохранить свое тлетворное влияние на молодежь, духовенство стало призывать юношей в мечеть на уразу, ураза-байрам и в другие дни, безотносительно к тому, знают ли они слова молитвы: бог-де учтет, что вас им не обучили... Впрочем, в явное нарушение существующего в нашей стране отделения школы от церкви (мечети), в некоторых районах Дагестана до последнего времени были случаи группового обучения детей Корану (см. «Дагестанская правда», Махачкала, 20 ноября 1960 г.).

Справляющийся через 70 дней после окончания уразы курбан-байрам (иначе — ид аль-адха, бакар-ид) в своем происхождении также связан с религиями древней Аравии. Еще задолго до возникновения ислама этот

---

<sup>24</sup> Классовая природа закята разительна. Так, в нашей стране с крестьян он взимался в размере 10% валового урожая, а с купцов — в размере относительно в четыре раза меньшем — 2,5% оборотного капитала или стоимости товара. Еще в период нэпа мусульманское духовенство всячески отстаивало эти эксплуататорские «нормы» как божественное установление (см. Л. Климович. Социалистическое строительство на Востоке и религия. М.—Л., 1929, стр. 98—103).

праздник и приуроченное к нему паломничество в Мекку (хаджж) были в обычае у ряда арабских племен Западной Аравии. По-видимому, этот праздник в календаре древних арабов приходился на осень, ближе к ее концу.

В крупнейшем центре Западной Аравии, торговом городе Мекке, как мы знаем, еще до ислама находилось святилище Кааба, культ которого особенно возвысился в связи с начавшимся процессом централизации арабских племен. Постепенно установилось регулярное паломничество к Каабе арабов разных племен и родов, политически и экономически зависевших от главенствовавшей в Мекке родовой и племенной курейшитской знати. Приходя в Мекку и совершая в ее окрестностях и у Каабы кровавые жертвоприношения и другие обряды, верующие просили богов обеспечить хороший приплод их стадам, вырастить обильный урожай злаков и фиников и т. п. С такими молитвами они обращались к своим богам и осенью, перед сбором нового урожая. Эти обычаи сохранились и в исламе, хотя в нем они были оторваны от определявшей их хозяйственной основы, им дано было новое религиозное истолкование. Для этого использовали древний библейский миф о попытке принесения Авраамом (Ибрахимом) своего сына Исаака (в исламе — Исмаила) в жертву богу. Этот мусульманский миф, как и библейский, символизирует переход от человеческих жертвоприношений к принесению в жертву богам животных: Исмаил заменяется бараном.

После возникновения ислама, при господстве омейядских и аббасидских халифов, Мекка и ее храм Кааба стали религиозным центром как мекканцев-курейшитов и зависевших от них арабских родов и племен, так и новообращенных мусульман, живших в разных областях Аравии и далеко за ее пределами. Вследствие этого и курбан-байрам, ранее бывший местным религиозным праздником, получил значение общего праздника мусульман, большинство которых не является арабами. Связанное с праздником жертвоприношения паломничество потеряло первоначальный характер. Уже Коран говорил о необязательности совершения паломничества в Мекку всеми мусульманами (3, 91). Вместо этого в исламе были установлены жертвоприношения не только в Мекке, но и во всех местах, где живут мусульмане.



Содержание курбан-байрама, раньше отвечавшее интересам родовой и племенной знати и богатых купцов Мекки, в исламе было приспособлено к защите классовых позиций феодалов, а позднее и национальной буржуазии. Лучшие люди стран Востока давно видели, что в таком празднике, как курбан-байрам, нет ничего народного. Праздники при господстве эксплуататоров вообще проводились так, что они доставляли радость прежде всего богачам. Это ясно высказано, например, в старой казахской пословице: «Праздник существует для обладающих лошадьми, а торжество — для роскошно одетых».

Обнажая классовые противоречия в среде мусульманского населения, выдающийся азербайджанский сатирик Алекпер Сабир (1862—1911) ярко передал эти мысли в стихотворении «Курбан-байрам», напечатанном в 1910 г.:

У толстопузого байрам — ай, байрам!  
У бревношеего баран — ай, баран!  
А миллионщик потерял... счет пирам!  
У них обряд, Халилуллах<sup>25</sup>, в честь тебя!  
А бедняки вопят, Аллах, в честь тебя!

Соседи вышли, как всегда, на порог.  
У них и нация одна и пророк.  
Но бог на разную судьбу их обрек:  
Один богат, Халилуллах, в честь тебя,  
Другой — во тьме заплат, Аллах, в честь тебя!<sup>26</sup>

В дни курбан-байрама на жертвоприношения истребляется лучший скот. В этот праздник, по шариату, овца или коза могут быть заколоты за «грехи» одного человека, корова или бык — за семерых, а верблюды — за десятерых, причем жертва должна быть однолетней.

Приносить жертвы, согласно исламу, нужно затем, чтобы попасть в рай. По мусульманскому учению, попасть туда можно, лишь миновав «Сират» на принесенных в жертву животных. А Сират — это в мусульманском мифе мост, перекинутый над адом; он тоньше женского волоса, острее лезвия меча и горячее пламени. У входа на Сират будут находиться верблюды, коровы, бараны, заколотые

---

<sup>25</sup> Халилуллах — религиозный эпитет сказочного Ибрахима (Авраама) — «друг божий».

<sup>26</sup> Перевод с азербайджанского П. Панченко.

верующими на курбан-байрам. На них-де они и переедут через Сират. Тот же, кто не закалывал жертв, не имея на чем переехать по этому мосту, не удержится на нем и упадет в ад!

Эта басня не нова. Она позаимствована из древней религии зороастризма. Еще в правление иранской династии Сасанидов (III—VII вв. н. э.), до возникновения ислама, сказание о мосте Сират, называвшемся тогда «Чинват», было изложено в зороастрийском сочинении «Ардаг Вираф намак» и использовалось жрецами для запугивания верующих муками ада.

В нашей стране, где широкие массы народа отошли от религии, перестали справлять курбан-байрам и другие религиозные праздники и обряды, некоторые проповедники, чтобы сохранить это религиозное установление, стали учить, что-де не обязательно резать на курбан-байрам барана, корову или верблюда; можно, мол, обойтись денежным взносом мулле. Это приспособление к новым условиям изображается даже как некая забота о верующих. Но верующих не перестали запугивать сказкой о мосте Сират. Только на чем будут при этом нововведении переезжать через Сират — неизвестно, эту деталь муллы упустили из виду. Такова «логика» тех, кто хочет сохранить этот вредный пережиток далекого прошлого.

Сказка о награде в раю за жертвоприношения или денежные подношения несовместима с передовым мировоззрением советских людей. Она направлена на то, чтобы обмануть человека, сказать ему, что-де не ты и твои товарищи сами творцы своего счастья, что не благородный труд человека обеспечит ему и его потомкам хорошую жизнь, а произвол какой-то неведомой силы, которую якобы можно склонить на свою сторону принесенным в жертву бараном или пожертвованными деньгами.

Однако и теперь обычай жертвенных пиршеств на курбан-байрам еще проводится в ряде мест, принося немалый ущерб. В качестве «жертв» забиваются тысячи голов лучшего скота, а устраиваемые ритуальные пиршества подчас влекут за собой невыход людей на работу, приводят к прогулам. Те же последствия вызывает обычай посещения во время курбан-байрама разных гробниц и иных почитаемых мест, где в это время совершают общие богослужения и также режут скот. Иногда в



этих целях приезжают издалека, затрачивая немало времени и средств.

Не менее вредны и траурные обычаи месяца мухаррама, известные под названием десятого дня (ашура), или «шахсей-вахсей», в недавнем прошлом сопровождавшиеся кровавым самобичеванием. Эти траурные дни связаны с почитанием в исламе арабского халифа Али и его сыновей Хасана и Хусейна. Согласно мусульманским сочинениям, шахсей-вахсей установлен в память мученической кончины внука пророка Мухаммеда шиитского имама Хусейна от руки убийц, подосланных правившим в то время омейядским халифом Йезидом (Язидом, 680—683).

По толкованию буржуазных реформаторов ислама, имам Хусейн «решил умереть, дабы своей мученической смертью охранить право и свободу от произвола и насилий узурпатора... Имам Хусейн своей кровью и кровью своих родных и близких искупил человеческие свободу и право» («Каспий», Баку, 5 ноября 1915 г.). Подобные «объяснения» и сейчас даются шиитскими проповедниками.

Однако история опровергает такого рода истолкования. Факты свидетельствуют о том, что в VII в. в арабском халифате шла ожесточенная борьба между сторонниками нескольких политических группировок. Когда в этой политической борьбе феодализирующейся арабской знати в 661 г. был убит халиф Али, престол халифа захватил представитель крупного мекканского рода омейя Муавия, еще в 660 г. в Иерусалиме провозглашенный халифом его сторонниками. Однако приверженцы Али не были окончательно сломлены, и после 661 г. их группа (ши'а, откуда, как мы отмечали, «шиты») из политических соображений выставила принцип наследственности и, исходя из него, требовала воцарения потомков Али, по их словам, имевших пророческое происхождение. Однако старший из сыновей Али, Хасан, отступил от этой политической позиции и продал Муавии право на престол за пять миллионов дирхемов, большой годовой оклад и обеспечение жизни и имущества своих родственников. Хасан жил расточительно и погряз в разврате: по преданию, он имел семьдесят жен; умер он в Медине в 669 г. Младший же сын Али, Хусейн, был втянут в политическую борьбу. Открыто присягнув

новому халифу, он тайно продолжал строить против Омейядов всякие козни. Особенно усилилась эта борьба после смерти Муавии и восшествия на престол халифа Йезида (680 г.).

Используя возникшее в то время недовольство среди населения халифата, особенно в Ираке, сторонники Хусейна, шииты, пытались поднять восстание в Куфе и Басре против неугодного им Йезида. Для руководства этим восстанием из Мекки во главе небольшого отряда выехал Хусейн. Но тайный выезд Хусейна через шпионов стал известен халифу. Йезид принял меры. Небольшой отряд Хусейна в октябре 680 г. был окружен и наголову разбит правительственными войсками. Сам Хусейн был убит.

Таким образом, смерть Хусейна не была мученической и «не искупала человеческие свободу и право», как учат мусульманские проповедники. Хусейн пал в политической борьбе за власть. «Свобода и право» от этого не восторжествовали. Напротив, вслед за гибелью Хусейна люди, спровоцированные его сторонниками, были ограблены и жестоко преследовались; многие из них погибли.

Халифу Йезиду не удалось уничтожить всех сторонников Хусейна, шиитов. Действуя тайно, они не оставили своих домогательств, стремясь захватить политическую власть. Из политических соображений ими стали широко распространяться рассказы об убийстве Хусейна, всячески приукрашенные в удобную им сторону. В годовщину убийства Хусейна устраивались тайные траурные церемонии. Был выкинут лозунг: «Мщение за Хусейна!». Воскликание, сопровождавшее рассказы о гибели Хусейна: «Шах Хусейн, вах, Хусейн!» («Царь Хусейн, ах, Хусейн!») постепенно вошло в обрядовую траурную церемонию и позднее у европейцев стало синонимом названия ашуры, шахсей-вахсея.

В VIII в. приверженцы Хусейна частью переселяются в Кум и распространяют свое учение в Иране. В рассказы о Хусейне с этого времени начинают вплетаться разного рода старые персидские легенды, а сам он представляется как «святой». Уже в IX в. существовало предание, будто Хусейн был женат на дочери свергнутого арабами иранского шаха. К XVI в., когда шиизм в Иране стал государственной религией, возник сложный культ Хусейна. День его смерти объявили траурным,



проведение его сопровождалось религиозными обрядами. Многие из этих обрядов, в том числе кровавое самоистязание, заимствованы шиитским направлением ислама из древних переднеазиатских культов умирающих и воскресающих богов растительности (Таммуза, Адониса и др.), в пережиточных формах существовавших еще и после возникновения мусульманства.

Не понимая, отчего происходят смена времен года и другие явления природы, но постоянно ощущая свою зависимость от них, древние люди верили, что могут при помощи магических действий повлиять на природу. В дни праздников своих богов они проливали свою кровь, оскотпляли себя, слепо веря, будто этим могут вызвать пробуждение природы, наступление весны и т. п. В религиозных мифах этих народов осень изображалась как смерть богов, а весна — как их воскресение. Позаимствовав такие религиозные установления, ислам объяснил их в духе классовой морали эксплуататорского общества, используя легенду о гибели Хусейна. Вопреки историческим фактам, смерть его, происшедшая в политической борьбе, была выдана за «мученическую».

Возвеличивая Хусейна, шиитские авторы писали, будто даже полдень 10 мухаррема 61 года хиджры (10 октября 680 г.), когда произошла его гибель, длился 72 часа. Авторам этой сказки, очевидно, было невдомек, что смена времени дня есть результат вращения Земли вокруг своей оси, а всякое нарушение равномерности и последовательности этого вращения было бы чревато мировыми катаклизмами.

Предлагая верующим заниматься в дни шахсей-вахсея самоистязанием, проливать свою кровь в память о смерти Хусейна, проповедники разжигали религиозный фанатизм, отвлекали верующих от классовой борьбы. Эксплуататорская природа обрядов шахсей-вахсея при этом была очень яркой. Так, согласно установлениям шиитского ислама, богачи освобождались от обязанности наносить себе побои, истязать себя в дни шахсей-вахсея; они могли нанять вместо себя за деньги подставное лицо — бедняка. Продевая сквозь кожу иглы, нанося себе сабельные или кинжальные раны или избивая себя цепями, бедняк проливал кровь вместо своего угнетателя. Самоистязания шахсей-вахсея часто вызывали тяжелые ранения, а порой и смерть.

Траурные обряды месяца мухаррема сопровождаются длительными молитвами, театрализованными обрядовыми церемониями, песнопениями и проповедями, пронизанными чуждыми народу пессимистическими настроениями. Сокрушаться и плакать во время этого праздника считается «угодным богу». По шиитскому поверью, слезы, пролитые при слушании преданий о страданиях и гибели Хусейна, могут будто бы искупить многие «грехи». Не раз это празднество использовалось как предлог для организации провокаций, разжигания розни между людьми разных вер и наций, а также для распространения среди населения злостных вымыслов.

Вот написанная с натуры картина процессии шахсей-вахсея в Реште, которую наблюдал в 1890 г. известный русский путешественник доктор А. В. Елисеев: «Представьте себе огромную толпу, медленно движущуюся по тесным улицам восточного города, и впереди ее несколько десятков людей, обрекших себя на добровольное самоистязание... Самоистязатели одеты в длинные белые одеяния с обнаженными руками, грудью и плечами; в руках они держат острые сабли, ножи и другие предметы для самоистязания. С громкими криками: „Али, Али!“, возбужденные до высшей степени религиозного фанатизма, они ударяют себя обнаженными саблями по голове, плечам и даже груди; кровь обильными струями льется по белоснежной одежде, постепенно окрашивая ее в багровый цвет. Восторженные крики толпы, приветствующей каждый удар самоистязателя, подбадривают его и возбуждают к новым мучениям... Другие фанатики, не довольствуясь одними ударами, обременяют себя ужасными орудиями пытки. Обыкновенный наряд такого рода самоистязателя состоит из нескольких длинных железных игол, которыми они прокалывают себе насквозь большие складки кожи, на выдающихся концах которых они надевают еще кольца, гири и другие тяжести, еще более увеличивающие мучения. При каждом движении безумцев тяжести, навешенные на иглы, раздирают кожу, иногда вырывают куски мяса, но экзальтированные фанатики, обливаясь кровью и испытывая ужасные боли, медленно двигаются... Некоторые безумцы, чтобы еще более увеличить свои мучения, нарочно встрахивают конечностями и плечами, обремененными иглами, тяжестями и цепями, и даже подпрыгивают,



радуясь тому, что еще сильнее по их белым одеждам льется алая кровь. Страшные крики „Аллах, Али“ стоят над окровавленной толпой безумцев, медленнодвигающихся от одной мечети к другой, вызывая не только крики одобрения, но и проявление фанатизма среди других фанатиков, торопящихся примкнуть к рядам самоистязателей»<sup>27</sup>.

В 1898 г. об ужасах этого фанатического установления писал великий русский писатель А. М. Горький в очерке «Праздник шиитов»; Горький наблюдал кровавые религиозные процессии шахсей-вахсея из окна тюрьмы Метехского замка в Тифлисе, куда он был посажен по приговору царских властей<sup>28</sup>.

Кровавым было это траурное празднество. Но царизм, как и национальную буржуазию, а тем более феодально-клерикальные круги, подобное установление вполне устраивало.

Издаваемый канцелярией наместника Кавказа «Кавказский календарь на 1854 год», называя шахсей-вахсей «замечательной религиозной драмой», с удовлетворением отмечал, что этот религиозный праздник «сопровождается сильной дракой (жителей одной части города с жителями другой), где уже необходимо вмешательство полицейской команды. Каждая партия воображает, что ратоборствует против нечестивых сунни (т. е. суннитов, которые выдаются шиитами за своих религиозных противников. — Л. К.), сражается с войсками Йезида». А газета «Каспий» еще и в 1915 г. сообщала, что в драки в праздник шахсей-вахсея вовлекаются не только взрослые, но и юноши и дети. «Бьют дубинами, которыми вооружен каждый „воин“, а иногда пускают в ход кинжалы и револьверы». Газета бакинского нефтепромышленника-миллионера Тагиева была довольна: в 1915 г. на шахсей-вахсей были организованы не только шумные процессии, отвлекавшие народ от его насущных нужд, но и денежные сборы в мечетях, имевшие целью сгладить и затушевать ужасы, которые несла народу развязанная империалистами мировая война. Как писалось в «Каспии», праздник имел «двойной результат: и достой-

<sup>27</sup> А. В. Елисеев. По белу свету, изд. 2, т. IV. СПб., 1903, стр. 231—232.

<sup>28</sup> См. А. М. Горький. Собр. соч., т. 23. М., Гослитиздат, 1953, стр. 281—282.

ное оплакивание имама (Хусейна), и моральная и материальная помощь» царизму («Каспий», 11 ноября 1915 г.).

В подобных же целях этот праздник не раз проводился и в других странах. Следует также отметить, что ашуру в некоторых местах справляют не только шииты, но и сунниты или последователи подвергшихся шиитскому влиянию суфийских орденов. Описаны такие празднества, происходившие в Каире и Стамбуле. В Средней Азии в течение первых десяти дней мухаррема среди суннитов, особенно женщин, муридок местных ишанов, например в Самарканде и Фергане, совершались особые обряды с чтением религиозных стихов о гибели Хусейна, называвшиеся «ашури»<sup>29</sup>.

Култ Хасана и Хусейна есть и в суннитском исламе шафиитского толка. Он распространен, например, среди мусульман Индии, в Декане, а также в Индонезии. У индонезийских мусульман «праздник потому называется „праздником Хасан-Хусейна“, что в Индонезии преобладающая форма ислама (шафииты) восходит к влиянию Декана. И в южной части Индии брат Хусейна Хасан причисляется к святым»<sup>30</sup>.

В нашей стране и после Октябрьской революции верующие-шииты во время самоистязания в дни шахсей-вахсея подчас наносили себе тяжелые раны. Так, в Ашхабаде в течение одного дня 14 июля 1927 г. от заражения крови в результате самоистязания умерло пять человек. Естественно поэтому, что трудящиеся Азербайджана, Грузии и Туркмении, где есть пережитки шиитского направления ислама, на многочисленных собраниях стали требовать запрещения исполнения изверских обрядов шахсей-вахсея. С рядом реформистских предложений выступали и отдельные представители шиитского духовенства. Идя навстречу требованиям трудящихся, правительства Туркменской, Азербайджанской и Грузинской ССР в 1929 г. постановили категорически запретить в дни шахсей-вахсея все религиозные шествия,

---

<sup>29</sup> О мухарреме как месяце ашуры, т. е. траурном, говорится и на первом листе мусульманского календаря, ежегодно издаваемого Духовным управлением мусульман Средней Азии и Казахстана. См., например, «Дини календарь» (арабский шрифт) на 1375 г. хиджры (1955—1956). Ташкент.

<sup>30</sup> Н. Kähler. Рец. в журн. «Der Islam», Bd. 30, 1952, Heft I, S. 122.



а также обряды в закрытых помещениях и мечетях, сопровождающиеся самоистязанием.

В последние годы взамен кровавой обрядовой части при проведении шахсей-вахсея духовенство обращает особое внимание на проповеди и песнопения. Используются при этом сочиненные еще в средние века особые траурные элегии — марсия. Эти марсия возвеличивают власть феодалов и сеют чуждые народу упадочнические настроения. Их не только исполняют в мечетях, но кое-где читают и на дому у верующих. Люди, не освободившиеся от религиозных предрассудков, пытаются иногда привлечь к исполнению обрядов шахсей-вахсея и детей, например для разноса среди молящихся шербета во время чтения марсия.

Были, впрочем, и недавно попытки возрождения массовых «траурных» процессий и кровавых обрядов шахсей-вахсея. Такие факты отмечались, например, в Закавказье в 1954 г. В буржуазной же печати Запада, под видом заботы о сохранении особо ценных черт прошлого народов Востока, выражается сожаление и по поводу того, что театрализованные мистерии ашур — «тазие, эта религиозная драма, такая оригинальная и чувствительная, в настоящее время не имеет места»<sup>31</sup>.

Антинароден по своей сущности и траур, который соблюдается в течение сорока дней после шахсей-вахсея (по 20-е число следующего за мухарремом месяца сафара). В эти дни, по установлению шиизма, в память об убийстве имама Хусейна недопустимо никакое веселье, бракосочетание, слушание певцов и музыкантов, посещение театров, кино, даже парикмахерской или бани. Нет нужды говорить, насколько эти религиозные требования антикультурны, противоречат интересам общественного развития. К тому же этот траур предлагается соблюдать, как мы уже знаем, в память гибели одного из феодалов, добивавшегося права наследования престола.

О ненародности, а также и нелогичности этого установления даже с точки зрения ислама М. Ф. Ахундов писал еще в 1877 г.: «...Соблюдение нами траура выглядит скорее всего жалобой, направленной на волю всевышнего в том смысле: почему, дескать, ты допустил гибель имама Гусейна? Мы, мол, не хотели бы, чтобы Шумр

---

<sup>31</sup> А. Сагпоу. Рец. в «Le Muséon», vol. LXIV, 1—2, 1951, p. 247.

(один из воинов халифа Йезида.— Л. К.) отрезал голову этому святому, а почему же ты дал ему возможность совершить это злодеяние?» «Держать траур — это надуманное. Это надумано шиитскими властителями для поддержания своей династической политики»<sup>32</sup>. И в другой работе Ахундов, осуждая «обряд сетования по погибшим от рук Омаидов имамам...» как установление, мешающее прогрессу, восклицал: «Разве мало у нас самих горя, чтобы еще тратить время на воспоминание события, которое совершилось 1000 лет и более тому назад? Какая же польза от этого, кроме вреда? Мы тратим время, отвлекаемся от житейских занятий, кормим дармоедов-рассказчиков, ничем не занимающихся, кроме выдумок отвратительно нелепых басен и легенд, необходимых им для прикрашивания своих рассказов»<sup>33</sup>.

Но в условиях господства власти эксплуататоров критика с позиций здравого смысла не могла преодолеть официальную традицию. Такие органы печати, как газета «Каспий», и в XX в. продолжали прославлять шахсей-вахсей и связанный с ним траур. Впрочем, «Каспий», выражая интересы азербайджанской буржуазии, предлагал «несколько сократить этот длинный двухмесячный траур» по имаму Хусейну. «Установленная традиция,— писалось в «Каспии» 11 ноября 1915 г.,— приходит в столкновение с потребностями не примитивной, а более-менее культурной жизни». Таким образом, предложения «Каспия» не поднимались даже до уровня критики от здравого смысла. Реформы, которые за последние годы произведены в буржуазных странах в праздновании шахсей-вахсея и связанного с ним траура, как правило, также не идут дальше «поправок», призванных приспособить это феодальное установление к требованиям современной буржуазии.

Ничего общего с народными обычаями и праздниками нет и в таких праздниках ислама, как маулюд (мавлид — «день рождения пророка») и ми'радж (праздник «путешествия пророка на небо»). Оба они связаны с мифами, пронизанными принижающими человека религиозными учениями.

Ми'радж (раджаб-байрам) был установлен в пе-

---

<sup>32</sup> М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв., стр. 339 и 340.

<sup>33</sup> Там же, стр. 149. Омаиды — т. е. Омейяды.



риод раннего средневековья, когда после утверждения власти халифов в Палестине исламом был усвоен культ Иерусалима (аль-Кудс) и его почитаемых мест. Подкрепляло этот культ сказание о том, что будто в 27-ю ночь месяца раджаба пророк Мухаммед, разбуженный среди ночи ангелом Джебраилем, совершил мгновенное путешествие на белом фантастическом существе Бураке (от арабского — блестящий, молния) из Мекки в Иерусалим и оттуда по лестнице (или лестницам, спускавшимся с каждого неба) на все семь небес к престолу Аллаха и обратно; вернувшись, он убедился, что постель его еще не остыла, а из опрокинутого при отправлении в путь сосуда не успела вытечь вода. За это время в Иерусалиме, на священный скале ас-Сахре, Мухаммед, привязав Бурака, молился вместе со всеми собравшимися к нему пророками, которые-де по этому случаю спустились с небес духовно, а двое из них — Идрис и Иса (т. е. почитаемый и в исламе Иисус Христос) — даже телесно. А когда с седьмого неба Мухаммед пришел к престолу Аллаха, то беседовал с ним, сказав 99 тысяч слов...

В «обоснование» этой басни мусульманское богословие приводит произвольно толкуемый стих Корана, где говорится о путешествии к некоей крайней или отдаленной мечети, «окрестности которой мы (бог) благословили» (17, 1), считая, что это относится к Иерусалиму. Более того, в стене одного из храмов Иерусалима было даже «разыскано» кольцо, к которому Мухаммед якобы привязывал Бурака во время своего ночного путешествия.

Следует отметить, что установление праздника мираджа было не первой попыткой (связанной с политическими интересами светских и духовных властителей) освоить в исламе иерусалимские «святыни» и тем самым вытеснить соответствующие культы иудеев и христиан. Еще наместник Сирии Муавия, принадлежавший к курейшитской знати, выбрал Иерусалим местом для своего провозглашения халифом (660 г.), а другой омейядский халиф — Абд-аль-Малик (685—705) в политических целях предпринял меры к замене паломничества (хаджжа) в Мекку посещением скалы и воздвигнутой на ней мечети ас-Сахра в Иерусалиме, к торжественному проведению здесь курбан-байрама и т. п.

Замена хаджжа произошла после того, как в Мекке Абдаллах ибн-аз-Зубейр в 683 г. объявил себя халифом

в противовес Абд-аль-Малику. «Когда наступил 66 год (685/686 г. н. э.— Л. К.),— пишет египетский ученый Шемсаддин ас-Суйути, обобщая материалы предшествующих ему арабских авторов,— халиф начал строить купол благородной ас-Сахры и сооружать благородную мечеть аль-Аксу, и это потому, что он препятствовал людям совершать паломничество в Мекку, опасаясь, что они склонятся на сторону Ибн-аз-Зубейра и произведут смуту. Сооружая эту мечеть, он имел целью отвлечь народ от совершения хаджжа. За это Ибн-аз-Зубейр поносил Абд-аль-Малика»<sup>34</sup>. В 692 г. при взятии Мекки войсками Омейядов Ибн-аз-Зубейр был убит. Но использование Омейядами святынь Иерусалима и после этого не прекратилось. К 699/700 г. относится, по данным мусульманских авторов, составление аз-Зухрием повествования о ми'радже. Это повествование связано с легендой о ночном путешествии Мухаммеда в Иерусалим и «было как раз на руку Абд-аль-Малику, задумавшему построить Масджид аль-Аксу и купол ас-Сахры»<sup>35</sup>. Название этого храма «Масджид аль-Акса», т. е. Крайняя, или Отдаленная, мечеть, могло быть прямо связано с наличием подходящего текста в тогда же отредактированном Коране. Вскоре в политических целях появились и соответствующие хадисы, возводимые к пророку Мухаммеду. Один из них, содержащийся в труде арабского историка и географа аль-Якуби (ум. после 904 г.), якобы приводил еще халиф Абд-аль-Малик, чтобы успокоить тех, кто возроптал по поводу его запрещения совершать хаджж в Мекку. Он гласил: «Люди будут отправляться только к трем мечетям: к мечети мекканской, к моей мечети (мединской.— Л. К.) и к мечети иерусалимской. Последняя,— добавил омейядский халиф,— заменит вам мечеть мекканскую, а эта скала (ас-Сахра), про которую передают, что посол божий, поднимаясь на небо, ступил на нее, заменит вам Каабу»<sup>36</sup>.

К середине XI в. культ ас-Сахры получил дальнейшее развитие, причем он уже непосредственно связывался со сказаниями о ми'радже. В связи с этим возникло почитание не только «Куббет ас-селселе» («Купол цепи»),

<sup>34</sup> Н. А. Медников. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам, т. II. Прилож., стр. 1215.

<sup>35</sup> Там же, т. I. Исследование, стр. 519.

<sup>36</sup> Там же, т. II. Приложения, стр. 110.



связанного с именем пророка Дауда (Давида), но и «Куббет Джебраиль». «Говорят,— писал по поводу последнего сооружения Насир-и Хосров, посетивший Иерусалим в 1047 г.,— что в ночь ми'раджа сюда был приведен Бурак для того, чтобы на нем поехал пророк... Говорят, что в ночь ми'раджа пророк сперва сотворил молитву под куполом Сахры и положил на нее руку. Когда он стал выходить, Сахра встала из почтения к нему. Тогда пророк снова положил на нее свою руку, чтобы она вернулась на свое место и улеглась... Оттуда пророк пошел к тому куполу, который называется по его имени („Куббет ар-расуль“, т. е. „Купол посланника“.—Л. К.), и сел на Бурака... Под Сахрой есть большая пещера, в которой постоянно горят свечи. Говорят, что когда Сахра сделала движение, чтобы подняться, то под ней образовалось пустое пространство, которое осталось после того, как Сахра улеглась»<sup>37</sup>.

Таким образом, фантастический элемент в этих мусульманских мифах все более разрастался. В интересах халифов и поддерживавшегося ими культа даже пещеры в скале стали выдаваться за чудо — результат поклонения посланнику Аллаха скалы ас-Сахры!

При создании таких мифов использовались верования и сказания, давно известные в Иерусалиме, хотя, на наш взгляд, неправильно полагать, будто последние являются «основной причиной, по которой Муавия выбрал Иерусалим местом для своего провозглашения халифом, а Абд-аль-Малик воздвиг храм Скалы»<sup>38</sup>. Вместе с тем нельзя игнорировать и то, что в легендах о ми'радже много общего со сказаниями других религий о необычайных «путешествиях» или вознесениях их богов и святых, а также о чудесном «совещании» бога со своими посланниками, пророками (ср. иудейские мифы о совещании бога с Моисеем на горе Синай, о беседах с божеством Ильи-пророка, поднявшегося на гору, и т. д.). На сходство таких мифов было обращено внимание давно. В частности, немецкий исламовед И. Хоровиц считал легенду о путешествии Мухаммеда на небо скопированной с христианского сказания о вознесении Иисуса Хри-

<sup>37</sup> Н. А. Медников. Указ. соч., т. II. Прилож., стр. 873.

<sup>38</sup> J. W. Hirschberg. The Sources of Moslem Traditions concerning Jerusalem.— «Rocznik Orientalistyczny», XVII, Krakow, 1953, стр. 320—321.

ста. Он отмечал и произвольность отнесения к Иерусалиму храма, названного в первом стихе 17-й главы Корана, а также то, что вышеприведенный хадис из аль-Якуби, будто ас-Сахра есть место, на которое ступил Мухаммед, отправляясь на небо, следует за легендой об отпечатках ног Иисуса на горе Олив<sup>39</sup>.

В этом смысле характерен и праздник маулюд, установленный в исламе спустя длительное время после события, которое, по преданию, положено в его основу. Как мы уже отмечали (см. гл. I), мусульманские сказания о Мухаммеде повторяют многое из религиозных преданий других религий об их пророках и посланниках. К тому же, очень подробно говоря о понедельнике, когда родился Мухаммед, и о тех чудесах, которые в связи с этим якобы произошли, ранние мусульманские богословы умалчивали или противоречили друг другу в вопросе о том, когда конкретно был этот понедельник. Лишь со временем он был отнесен к 12 числу месяца раби аль-авваля (раби I). Но поскольку мусульманский календарь лунный, то и маулюд, как и ми'радж и другие праздники ислама, считая по солнечному календарю, начинается ежегодно на 11 дней раньше. Впрочем, теперь, применяясь к новой обстановке и стремясь воздействовать на семьи мусульман, проповедники ислама усилили свою практику проведения молитв по случаю маулюда не столько в мечетях 12 раби I, как на дому у верующих в разные дни этого и следующих за ним месяцев. Такие моления сопровождаются пиршественными угощениями.

По своему содержанию маулюд, как и ми'радж и остальные праздники и посты ислама, не народен, он призван служить целям обмана трудящихся. Безмерно возвеличивая Мухаммеда, мусульманские богословы искажают действительную картину возникновения ислама и в совершенно неправильном свете изображают власть халифов и историю народов Ближнего и Среднего Востока. Эти праздники не имеют ничего общего с сокровенными мечтами народа, отразившимися в фольклоре.

Образы титанов, героев народного эпоса и легенд

---

<sup>39</sup> J. Horowitz. Muhammeds Himmelfahrt.— «Der Islam». Bd. 9, Strassburg, 1919, S. 159—183.



были и образами богоборцев. Религия издавна объявила небо таинственным обиталищем богов, якобы недоступным и запретным для человека.

Мечту о полетах в небо, о проникновении в космос люди издавна передавали в поэтических сказаниях и преданиях, отражающих их многовековую борьбу за лучшую жизнь, за торжество света и добра, а также уверенность в победе правды над несправедливостью, в конечном господстве человека над силами природы. Недаром в преданиях и сказках едва ли не всех народов говорится о «ковре-самолете», что по слову человека «в небо подымет, по всему свету повезет», о «золотой скамейке», что «вдруг сама собой стала в небо подниматься», о легендарных героях, строящих столб «до самого неба», «в мгновение ока» преодолевающих пространство «в сто лет пути».

Народ создал и образы замечательных героев-титанов, решившихся достать с неба «траву рожденья» или жизненно необходимый людям огонь. В числе таких титанов — герой древнеавилонской поэмы Этана и легендарный Амирани — центральный образ одноименного старейшего грузинского и осетинского эпоса, сходный с античным Прометеем, а также герои богатырских нартских сказаний кабардинцев, черкесов и адыгейцев Сосруко и Насрен Длиннобородый. «Только сила человека на земле достойна славы!» — восклицает нарт Сосруко.

В нартском эпосе кабардинцев ярко и поэтично выражена мысль, что на каких бы высотах ни обитало счастье, оно будет добыто человеком и именно тем, кто не охвачен пустой гордыней мелкого тщеславия и стяжательства, а движим благородным чувством заботы о мире и благополучии народа.

Нарт Сосруко, приглашенный на пир богов на вершину Горы Счастья, наперекор разгневанным на него богам опрокидывает на землю бочонок с сано — чудесным напитком, чтобы он достался людям. Амирани, обучивший людей добывать огонь и обрабатывать металлы, в наказание за это приковывается богом к скале Кавказских гор. В сказаниях позднейшего времени, когда на Кавказе распространилось христианство, Амирани приковывает к скале «человеколюбивый» Христос.

Стремясь принизить человека, не дать простора его творческому гению, ислам объявил небо запретным для

людей. Как мы уже отмечали (см. гл. II, 2), Аллах, со-творив неподвижную землю и, расположив над нею один над другим семь небесных сводов, создал и ведущую на них лестницу. Но людям она недоступна: «У них ли лестница к небу, чтобы подслушивать, что там?» (52, 38). По ступеням этой запретной для человека лестницы лишь «ангелы и дух восходят к нему (богу) в течение дня, которому пятьдесят тысяч лет» (70, 3 и 4). Впрочем, в явном противоречии с этим пророк Мухаммед, согласно мифу о ми'радже, совершил восхождение на все семь небес и к престолу Аллаха всего в несколько мгновений...

Для нас теперь ясны мотивы, по которым в исламе возник праздник ми'радж. Нельзя не отметить и того, что этот праздник был установлен в условиях, когда существовало критическое отношение к религиозным рассказам о небесных путешествиях пророков и иных их чудесах. Этой критики не смог скрыть и Коран. Авторы Корана возмущены тем, что «многие из людей» не хотят верить притчам, которые рассказывает им проповедник, выдающий себя за посланника Аллаха. Эти вольнодумно настроенные люди говорят проповеднику: «Не поверим тебе до тех пор, пока ты не выведешь для нас из земли источника; или не будет у тебя сада из пальм и виноградных лоз и посреди него проведенных по твоему велению полноводных русел; или не сбросишь на нас, как ты мечтаешь, с неба какого-нибудь куска<sup>40</sup>; или вместе не приведешь бога и ангелов; или не будет у тебя дома с позолоченными уборами; или не взойдешь на небо; да и восхождению твоему туда не поверим, пока не принесешь к нам оттуда писание, которое мы могли бы прочитать» (17, 91—94).

С такими возражениями духовенству приходилось считаться и позднее. Уже в средние века в шиитском направлении ислама был развит взгляд, будто путешествие на небо Мухаммед совершил не телесно, а духовно, во сне. Тогда, конечно, суннитское богословие осуждало эту шиитскую версию; даже в сочиненных поэмах-суннитами поэмах писалось, что во время ми'раджа Мухаммед по небесам «передвигался в обличье телесном». А богослов Ялчигул-оглы Таджуддин писал, что

---

<sup>40</sup> Речь идет о метеоритах, или, иначе, болидах, появление которых, как мы отмечали, авторы Корана выдавали за проявление гнева Аллаха, его кары (см. 34, 9 и др.).



«восхождение пророка на небо было телесным, в бодрствующем состоянии, а не в сонном видении»<sup>41</sup>. Стремясь возвеличить основателей четырех религиозно-юридических школ суннитского ислама, этот мусульманский богослов даже заверял, что Мухаммед увидел на небе их души. Божественный голос объяснил Мухаммеду, что это души «четырех великих ученых из среды твоих последователей», и указал, где каждый из них родится и какое имя будет носить. «После тебя,— добавил Аллах,— рабы мои будут совершать служение мне, сообразуясь со словами этих четырех учителей». По этой же басне, перед пророком на небе предстала и душа главы суфийского ордена накшбандийя Бахауддина, который «явится в мир через пятьсот лет», и т. д.

Религиозные представления о посещении Мухаммедом семи небес и престола Аллаха, находившегося за семьюдесятью занавесами, отражали примитивные воззрения людей на окружающий их мир. Эти представления соответствовали учению Корана о семи небесных сводах и Земле-плоскости, разостланной Аллахом подобно ковру и удерживаемой в равновесии воздвигнутыми на ней горами (16, 15). Но Коран в пору его составления, в VII в., не отражал передовых знаний своего времени. Опыт и наука все более обнажали невежество и нелепость «сведений» мусульманского предания о том, что-де Земля держится на тельце или быке и т. п. Уже Омар Хайям так писал о басне, по которой бог поставил на небе созвездие (зодиак) Тельца, а Землю держит на другом тельце (быке):

Один Телец висит высоко в небесах,  
Другой своим хребтом поддерживает прах.  
А меж обоими тельцами,— поглядите,—  
Какое множество ослов пасет Аллах!

В наше время, в век поразительных научных открытий и высокоразвитой техники, суннитское богословие (особенно реформистского направления) предпочитает не уточнять обстоятельств ми'раджа и не возобновлять споров по этому поводу с шиитами. Напротив, вполне в духе шиитских легенд оно ссылается на слова, приписы-

---

<sup>41</sup> Гаджуддин. Рисоля-и азиза. Казань, 1850, стр. 78. Ср. Г. С. Саблуков. Сведения о Коране. Казань, 1884, стр. 206.

ваемые Аише, жене Мухаммеда, спавшей с ним в одной постели в ночь путешествия посланника Аллаха на небо: «Тело посланника божьего не отсутствовало, а бог заставил путешествовать в ночи его дух». Попытки приспособить этот миф к нашим дням доходят до смешного. Современный богослов Мухаммед Хусейн Хайкал, утверждающий, будто все, что достигнуто людьми, заранее известно Аллаху и им предопределено, в пятом издании своей «Жизни Мухаммеда» пишет, что бог воспользовался якобы в ту ночь своего рода магнетическим усыплением Мухаммеда, показав ему нечто вроде телевизионной передачи событий, происшедших на далеком расстоянии. «Если уж волны эфира передают картину и звук,— пишет Хайкал,— то бог тем более мог использовать тайные силы, духовные и телесные, находящиеся в его распоряжении, чтобы передать своему посланнику суждение об этом и том мире»<sup>42</sup>.

Мусульманский мистический поэт и богослов Феридаддин Аттар (1119—1230) писал в «Жизнеописании святых» («Тезкират аль-аулия»): «Когда открывается истина, разум отступает назад». В этом изречении Аттар не был оригинален. Христианский богослов Тертуллиан (160—222) еще задолго до Аттара заявил: «Верую, ибо это нелепо». В этих формулах отражено постоянное стремление богословов подчинить разум и знание слепой вере, сделать науку служанкой богословия.

Широко известно, что не только на Западе, но и на Востоке горели костры инквизиции. В 1160 г. в столице халифата Багдаде по приказу халифа, в своем лице совмещавшего высшую светскую и духовную власть, была публично сожжена знаменитая энциклопедия «Китаб аш-шифа» («Книга исцеления») Абу-Али ибн-Сины (Авиценны). В 1449 г. в Самарканде в результате заговора мусульманского духовенства и феодалов был предательски убит выдающийся узбекский астроном и математик Улугбек, воздвигнувший обсерваторию и составивший «Новые астрономические таблицы».

Чтобы «согласовать» ми'радж с требованиями нового времени, некоторые буржуазные востоковеды разработали «теории», по которым мифы о путешествии Мухам-

---

<sup>42</sup> М. Х. Хайкал. Хайят Мухаммед, изд. 5. Каир, 1952, стр. 195; E. Bannerth. Islam heute — morgen. Wien, 1958, S. 32.



меда на небо — результат его патологического состояния, болезненного видения и т. п.<sup>43</sup>.

И теперь, в связи с осуществленными советской наукой и техникой первыми полетами человека в космос, богословов волнует более всего то, что эти полеты необычайно обогатили знания людей об окружающей их природе и тем самым помогают им освободиться от отсталых представлений и верований, в течение веков обременявших человеческое сознание. Широчайшие массы на бесспорных примерах убеждаются, что люди труда, а не бог — создатели всех материальных и духовных ценностей.

Новые истолкования ми'раджа, как и других праздников и обрядов ислама, не меняют их существа. В эти праздники проповедники, призывая верующих сосредоточиться на «божественном», отвлекают их от борьбы за лучшую жизнь, сковывают творческую активность и инициативу, прививают людям отсталые, неправильные взгляды на окружающий мир и значение человеческого труда. Но еще несколько десятилетий назад видный поэт и мыслитель Индии и Пакистана Мухаммед Икбал (1876—1939) писал, как бы бросая вызов богу от имени людей:

Ты создал мрак ночной,— а я зажег очаг.  
Ты глыбы взгромоздил,— я изобрел рычаг.  
Ты глину сотворил,— а я гончарный круг.  
Ты ветви распростер,— я сделал гибкий лук.  
Ты змеям роздал яд,— лекарство я нашел.  
Ты цепи гор воздвиг,— а я на них взошел.  
Пустыни создал ты,— я насадил сады.  
Да, без моих трудов мертвы твои труды!<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> См. G.-H. Bousquet. Observations sociologiques sur les origines de l'Islam.— «Studia Islamica», II, Paris, 1954, p. 79. Бускэ сделал новую попытку воскресить построения известного французского психиатра А. Бинэ-Сангле, автора книг «Психофизиологические законы развития религии», «Безумие Иисуса» и тому подобной литературы, применительно к исламу. О Мухаммеде как, «вероятнее всего», о больном *hysteria muscularis*, писал еще А. Шпренгер (см. его «Das Leben und die Lehre des Mohammad», Berlin, 1861—1865). Сторонники таких взглядов были и в нашей стране (см. о них: Л. Климович. Воскресшее из мертвых.— «Атеист», 1928, № 31, стр. 79—90; его же. Содержание Корана, изд. 2, М., 1930, стр. 8 и др.). Ми'радж как галлюцинацию толковал еще Б. Шрике в статье «Die Himmelsreise Muhammeds» («Der Islam», Bd. 6, 1916, S. 1—30).

<sup>44</sup> Перевод Г. Коца.

Теперь всем видно, что нет таких преград, которые не преодолел бы человек, таких вершин, на которые он не поднялся бы, вооруженный наукой, знаниями. И хотя есть на земном шаре места, где духовенство еще показывает «стояние» (макам) ангела Джебраиля, «могилы» «первого человека» Адама и Ноя, спасшегося от «всемирного потопа», и т. д., но и в этих «святых» местах, как мне довелось убедиться, у многих людей возникают мысли о том, что религиозные вымыслы — плод невежественного заблуждения или жестокого обмана.

Согласно рассказу, переданному от имени Мухаммеда в уже цитированном нами богословском сочинении XVI в. «Кырк суюаль» («Сорок вопросов») Фурати, посланник Аллаха, поднявшись на седьмое небо, услышал там лишь «плач и стенания». Это, как поясняется в «Кырк суюаль», множество ангелов «плачет о грехах» мусульман, «вымаливает со слезами у бога прощение грехов последователям Мухаммеда». Но народу всегда было чуждо чувство уныния, безысходности. И, обращаясь к небу, люди находили в нем не плач и стенания ангелов, как в религиозных сказках, а радующие глаз и помогающие им в жизни небесные светила.

«Красота-то какая!» — воскликнул советский летчик-космонавт Юрий Гагарин, впервые в мире поднявшись в космос, окинув взором земной шар, находясь ближе всех к Солнцу, Луне и звездам.

## 2

Общение между людьми разных стран и народов обычно имеет положительное значение. Но этого нельзя сказать применительно к религиозным паломничествам, существующим в исламе и других религиях.

Скопление в Мекке и иных пунктах Аравии во время паломничества — хаджжа — большого числа людей и тяжелые условия, в которых они там находились, не раз приводили к массовым заболеваниям, к возникновению эпидемий. В 1924 г. смертность среди паломников (их в том году было более 80 тысяч) составила почти 20 процентов. И этот год не исключение. Были годы, когда процент смертности поднимался до 40—50 и даже 60. В 1930 г. во время курбан-байрама в Мекке вспыхнула холера. Эпидемии вспыхивали и в последующие годы.



Эпидемиями, принесшими людям тяжелые страдания, были отмечены и «святые» паломничества мусульман-шиитов к почитаемым ими гробницам в Ираке (в Неджефе и Кербеле) и Иране (в Мешхеде и Куме). Ничего, кроме горя, слез, мучений и разорения, не приносит трудящимся шиитам также перевозка тел умерших в Неджеф и Кербелу. Последний обычай связан с поверием, будто мусульманин-шиит, похороненный здесь близ могил халифа Али и его сына Хусейна, обеспечит себе кратчайший и вернейший путь в ... рай.

Академик Е. И. Павловский, изучавший вопрос о транспортировке умерших шиитов в связи с задачами руководимых им эпидемиолого-паразитологических экспедиций в Иране в 1942—1943 гг., писал, что перевозка трупов сложна и «требует предварительного временного захоронения, с чем я мог ознакомиться в Шахруде... Через год-два, если труп высохнет в мумию или же от него останутся одни кости, останки собирают и с караваном покойников отправляют в Кербелу. Караванщики не всегда честно довозят груз до места назначения; но в таких случаях считается, что захоронение в святом месте состоялось, так как деньги были уплачены» <sup>45</sup>.

Этот обычай всячески поддерживали правящие круги королевского Ирака, поскольку он служил важной статьей их доходов и источником благосостояния многочисленного духовенства. Немало давало последнему и паломничество шиитов в Кербелу, Неджеф, Казмеин (Казимейн). А поступления средств от паломников в Мекку и Медину в течение ряда лет составляли большую часть (до 90 процентов и выше) бюджета Саудовского королевства <sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Акад. Е. И. Павловский. Итоги научных работ I—III эпидемиолого-паразитологических экспедиций в Иран 1942—1943 гг. Общее собрание АН СССР 25—30 сентября 1943 г. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1944, стр. 109.

<sup>46</sup> См. Л. Климович. Праздники и посты ислама, стр. 80—81. В послевоенные годы первостепенное значение для бюджета Саудовской Аравии приобрели отчисления, выплачиваемые американской нефтяной компанией Арамко, хищнически эксплуатирующей природные богатства страны. «По существу вся экономическая жизнь страны зависит от нефтяных отчислений. Однако распределяются они не в интересах широких масс населения, а в интересах кучки феодалов, стоящих у власти, в первую очередь короля и 350 принцев королевской фамилии. Примерно  $\frac{1}{6}$  всех доходов от нефти

О том, как колонизаторы и их пособники используют религиозные паломничества, могут рассказать, в частности, такие факты. В 1937 г., по сообщению египетской газеты «Аль-Баляг», генерал Франко снарядил пароход с 400 «паломниками», которые на всем пути в Мекку и в самой Мекке вели профашистскую пропаганду. Для этого же снаряжались поездки в Мекку «паломников», прославлявших Муссолини.

В июле 1959 г. группа провокаторов с Тайваня во главе с «генерал-лейтенантом» чанкайшистской армии под видом мусульман-паломников развернула гнусную клеветническую кампанию против Китайской Народной Республики и великого китайского народа. Их провокационная деятельность в Пакистане вызвала законное возмущение общественности Китайской Народной Республики; министерство иностранных дел КНР направило по этому поводу Пакистану ноту с резким протестом (см. «Известия» от 26 июля 1959 г.).

До недавнего времени паломничество в Мекку являлось также удобным поводом для операций современных рабовладельцев. В Аравии аукционы рабов в княжествах полуострова происходили еще в 1951 г. Работоторговцы привозили на «паломничество» в Мекку детей из африканских стран и продавали их здесь шейхам или горожанам. По сведениям Британского общества борьбы против рабства, в Аравии насчитывается до 500 тысяч рабов. Это положение продолжало существовать вопреки специальным конвенциям Организации Объединенных Наций, категорически запрещающим рабство.

В 1955 г. на подобные факты сослался и Ла Гравьер, выступивший на съезде французской католической партии МРП с сообщением, что «во французских владе-

---

поступает непосредственно в распоряжение короля и его многочисленного семейства. Кроме того, огромные суммы расходуются (и королем, и американцами) на подкуп местных шейхов, содержание армии и т. п. В 1957 г. по бюджету Саудовской Аравии на проекты экономического развития было ассигновано лишь 50 млн. долл., между тем только доход от нефти составил 280 млн. долл.». «„Мы посылаем миллионы долларов Сауду, который имеет 24 дворца, 250 современных „кадиллаков“, персональные самолеты, и только личные доходы его за счет поступлений от нефти составляют 48 млн. долларов в год“, — заявил сенатор Толмедж в конгрессе США» (сб. «Политика США на Арабском Востоке». М., Изд-во восточной лит-ры, М., 1961, стр. 233—234).



ниях в Африке продолжается торговля рабами». Чаще всего при этом современные работоторговцы используют хаджж африканцев-мусульман в Мекку. «Направляясь на поклон к „святым местам“, некоторые предприимчивые и богатые паломники берут с собой слуг, желающих совершить паломничество в Мекку. Прибыв на место, они продают этих слуг в рабство. Другие торговцы живым товаром выступают в качестве агентов транспортных компаний. Взяв на себя заботу о доставке паломников в Мекку, они везут их на автомашинах до Красного моря, через Судан и Эритрею, и далее пароходом до Аравии. Это путешествие кончается тем, что обманутых африканцев-мусульман продают поштучно по 400 тысяч франков за голову»<sup>47</sup>.

Перевозка паломников стала выгодным делом и для монополистов США: «прибыли от эксплуатации шоссейной дороги Джидда — Мекка получает американская автомобильная компания, перехватившая у национальной компании „Аш-Ширка аль-Арабийя ли сайарат“ и местного населения перевозки паломников к святым местам»<sup>48</sup>.

В связи с огромными лишениями, которые обычно испытывали паломники к «святыням» Мекки и Медины, среди мусульман получила широкую известность пословица: «В святых городах черт живет».

Откровенные суровые слова о святынях Мекки и хаджже приписываются одному из крупнейших поэтов, писавших по-арабски, иранцу по происхождению, Абу-Нувасу (ум. ок. 814 г.): «Я желаю, чтобы мне дозволялось все то, что запрещает закон и религия, и чтобы бог превратил меня в собаку. Я сел бы в мекканском храме и стал бы кусать ноги всех пилигримов»<sup>49</sup>.

М. Ф. Ахундов писал в 1875 г., что одной из причин, тормозящей прогресс родного ему народа, является паломничество в Мекку, куда «ежегодно шляется миллион из Кавказского края без всякой пользы...»<sup>50</sup>.

Многие мусульмане давно понимали, что находящийся в нише, на высоте полутора метров, в восточном

<sup>47</sup> «Новое время», 1955, № 23, стр. 18.

<sup>48</sup> И. П. Беляев. Американский империализм в Саудовской Аравии. М., Изд-во восточной лит-ры, 1957, стр. 114.

<sup>49</sup> См. сб. «Памяти академика В. Р. Розена». М.—Л., 1947, стр. 69.

<sup>50</sup> М. Ф. Ахундов. Избр. философ. произв., стр. 50—51.

углу наружной стены мекканского храма Каабы «черный камень» (по-арабски «аль-хаджар аль-асвад») — не спущенный из рая окаменевший ангел, который во время страшного суда выступит в защиту целовавших его верующих, а фетиш, позаимствованный исламом остаток древнего культа камней. Этот «камень» представляет собой кусок лавы или базальта метеоритного происхождения. В настоящее время он состоит из трех больших кусков и осколка, укрепленных каменным барьером и серебряным обручем. Цвет «черного камня» серый с красными и черными вкраплениями; точно определить его породу трудно, так как видимая поверхность «камня» отполирована и почернела от многочисленных прикосновений и поцелуев верующих. Чернота его поверхности может быть следствием окисления при полете метеорита через земную атмосферу.

Уже в первые века ислама находились мусульмане, не желавшие, по-видимому, поклоняться этому камню. В свое оправдание они приводили следующие слова, с которыми якобы обратился к черному камню халиф Омар (634—644): «Мне хорошо известно, что ты — только камень, который не может приносить ни пользы, ни вреда. Если бы я не видел, что тебя целовал пророк, то я бы никогда не целовал тебя»<sup>51</sup>.

Но простых людей, высказывавших подобные взгляды, мусульманское духовенство объявляло еретиками и жестоко преследовало. В 1023 г. на хаджже в Мекке произошел такой случай. Некто из верующих после окончания публичной молитвы с палкой в одной руке и мечом в другой, приблизившись к черному камню якобы для обрядового целования, стал бить по камню, восклицая: «Как долго вы хотите еще поклоняться камням и людям, призывать Мухаммеда и Али! Пусть никто не посмеет удержать меня, иначе я разрушу весь этот дом». В собравшейся толпе произошло большое смятение: нашлись люди, которые стали на сторону этого смельчака. «Еретик» был схвачен и вместе со ставшими на его сторону другими верующими приговорен к смертной казни. Вынося такой приговор, мусульманское духовенство ссылалось на то, что этот «еретик» стал-де последователем учения, провозглашенного одним из жителей

---

<sup>51</sup> См. И. Гольдциер. Культ святых в исламе, стр. 96 и 167.



Мекки за четыре века до него, при тех же обстоятельствах; тогда «еретик» стал жертвой ярости фанатиков<sup>52</sup>.

Отрицательное отношение к почитанию черного камня выразилось в поступках некоторых мусульманских сектантов. Так, карматы, захватив в 929 г. Мекку, выломали черный камень и увезли его в Лаксу, где он находился 20 лет. В 1803 г. тот же черный камень как остаток культа многобожников был разбит на части ваххабитами.

В средние же века широкое распространение получили «еретические» учения о необязательности хаджжа для мусульман. Так, поэт-суфий Джалаладдин Руми (XIII в.) заявлял: «Совершай пилигримство в Каабу своего сердца, а не в Каабу камня».

Теологи ислама признают исполнение хаджжа обязательным не для всех мусульман. Изречение, будто бы идущее из уст первого халифа Абу-Бекра, гласит: «Богатый правоверный лучше бедного правоверного». Эта мысль подробно развита в «Кабус-намэ» (XI в.).

В главе «Об умножении служения по мере возможности» сказано, что «если нищий совершит хаджж, он подвергает себя опасности, ибо нищий, совершающий дело богатых, подобен больному, совершающему дело здорового, и рассказ о нем точь-в-точь похож на рассказ о двух хаджжи, одном богатом, другом бедном».

Этот рассказ таков: «Слышал я, что однажды правитель Бухары задумал посетить дом божий. Человек он был крепко богатый, и в караване том не было никого его богаче. Больше ста верблюдов было под его вьюками, а (сам) он сидел на носилках и ехал по пустыне, покачиваясь и нежась, со всеми припасами (и утварью, что бывают и дома). Много народа, нищих и богатых, шло вместе с ним.

Когда доехал он до Арафата, попался ему навстречу нищий дервиш, босоногий, терзаемый жаждой и голодом. Все ноги у него были покрыты пузырями. Увидел он правителя Бухары в такой неге и довольстве, обратился к нему и сказал: „В день воздаяния будет награда мне и тебе одна и та же, ты же едешь в таком богатстве, а я в таких мучениях“.

Правитель Бухары ответил ему: „Избави боже, чтобы награда моя была равна твоей награде! Если бы я

---

<sup>52</sup> См. И. Гольдциер. Указ. соч., стр. 96—97 и 168.

знал, что меня и тебя уравниют, никогда бы не выехал я в пустыню“.

Дервиш спросил: „Почему?“

Тот ответил: „Я выполняю приказ господ всевышнего, а ты нарушаешь его. Меня звали и я — гость, а ты прихлебатель. Разве может сравниться прихлебатель с почетом званого гостя? Господь всевышний пригласил богачей, а беднякам сказал: „И не ввергайте сами себя в (опасность) гибели“<sup>53</sup>. Ты без приказа господ в нищете и голоде пришел в пустыню, подверг себя опасности и не послушался приказа божьего. Зачем же ты хочешь равняться с послушными приказу?“»<sup>54</sup>.

Рассказ в «Кабус-намэ» красноречиво выявляет неравенство, существовавшее в средние века между мусульманами-паломниками, и то пренебрежение, которое проявлялось правителями к бедным, даже если они были дервишами. Рассказ был правдив, и его злободневность не проходила с веками. Не случайно в сокращенном виде он был повторен в сборнике анекдотов и блестящих рассказов писателя начала XIII в. Мухаммеда Ауфи, в его «Джавами аль-хикаят ва лавами ар-риваят». Характерно также, что бухарский правитель у Ауфи назван садром, т. е. лицом высшего духовного звания. В годы жизни Ауфи в Бухаре правили садры, причем садра Мухаммеда, совершившего во главе богатого каравана хаджж в Мекку, народ прозвал вместо «садр-и джахан» (столп мира) — «садр-и джаханнам» (столп ада, геенны). Таким образом, включая в свой сборник этот рассказ, Ауфи откликнулся на тему актуальную и социально важную и в его годы.

Классовые интересы отражены и в мусульманском законодательстве о хаджже. Богословы установили, что мусульманин, желающий совершить хаджж, должен иметь денежную сумму, необходимую для путешествия туда и обратно и для содержания в это время семьи. Есть также установление, разрешающее состоятельным мусульманам, для которых хаджж обязателен, самим не затруднять себя поездкой в Мекку: они могут нанять поверенного, векиля, который за мзду совершит паломничество на благо пославшего его богача.

По учению шафиитского толка ислама, даже в слу-

<sup>53</sup> Коран, 2, 191.

<sup>54</sup> «Кабус-намэ», стр. 20—21.



чае смерти лица, намеревавшегося совершить хаджж, он должен быть выполнен специально нанятым лицом за счет наследства умершего. Всякое пилигримство сверх обязательного считается особенным благочестием.

Эти законы ислама о паломничестве в Мекку вызвали широкую торговлю званием хаджжи. Звание хаджжи получал мусульманин, совершивший паломничество в Мекку. Многие мусульмане, особенно живущие близко от Мекки, сделали себе из этого немалый источник дохода: посещая каждый год Мекку во время хаджжа, они затем продавали свидетельства, получаемые ими в подтверждение совершения хаджжа. Покупая эти свидетельства, богатые мусульмане, никогда не бывшие не только в Мекке, но часто и в Аравии, приобретали за деньги почет и авторитет, с которыми до сих пор еще часто связано звание хаджжи.

Однако все эти рекомендации и предписания отнюдь не говорят о том, что неимущие мусульмане не совершают хаджжа и иных паломничеств. Напротив, большинство мусульман, паломничающих в Мекку и другие центры ислама,— это несостоятельные, обездоленные, забитые вечной нищетой и бесправием, одурманенные религиозной агитацией люди. Необходимость сбережений на хаджж в Мекку из скудного заработка, добываемого тяжелым трудом, «в поте лица», всячески пропагандировало, в частности, религиозное рекламное издание «Друг хаджжиев», издававшееся во времена царизма на русском, татарском, персидском и других языках.

Около Джидды и других городов Хиджаза возникли целые селения, где в жалких жилищах ютились разоренные хаджжем паломники, не имеющие средств, чтобы возвратиться домой. Их успокаивали поверьем, будто смерть верующего, хотя бы и от голода, близ «священных» городов особенно благостна. На нищете и разорении мусульман наживалось духовенство.

Необычайную пышность и богатство довелось наблюдать пишущему эти строки в почитаемых мечетях Кербелы и Неджефа. Здесь в центре обширных залов, устланных циновками и дорогими коврами, отделанных мрамором и зеркальной мозаикой, залитых электрическим светом, за массивными серебряными решетками шириной и высотой более чем в два метра, находятся

гробницы, в которых якобы покоятся останки пророков — праотца Адама и Нуха (Ноя), а также халифа Али, имама Хусейна и его молочного брата хазрата Аббаса. Поверх гробниц положены короны и оружие султанов и шахов и другие изделия из золота и серебра, усыпанные драгоценными камнями. Находившееся тут же духовенство постоянно напоминало посетителям о щедрости подношений мечетям со стороны шахов, султанов и ханов.

Но не блеск и богатство мечетей, купола и минареты которых издали сверкают золотом, не их убранство и не дородность духовенства, зимой облаченного в особо-го покроя костюмы из добротной шерстяной ткани, произвели наибольшее впечатление. Более всего запомнилось, что в этих пышных мечетях рядом с роскошью ютятся бедность, нищета, болезни. Навсегда остался в памяти больной с обезображенным волчанкой или сифилисом лицом, в фанатическом порыве целовавший решетку у гробницы хазрата Аббаса; звуки его поцелуев разносились по всему залу. И тут же были дети, здоровые люди, лобызавшие ту же решетку. А у решеток мечети Неджефа, устремясь взглядом на драгоценности гробниц Адама, Нуха, Али, сидели истощенные бедные женщины с маленькими детьми. В стороне, держась за решетку, стоял бледный, плохо одетый молодой человек, читавший молитвенник; было видно, что ему хотелось взглянуть на происходящее в зале, но по обету, читая молитвенник, он не должен отвлекаться и тем более не может выпускать из руки «святую» решетку... В опоясывающем зал широким коридоре массивная резная дверь была измазана хной: это женщины, прося помощи у бога, прикасаются к двери и окрашивают ее руками. Контрасты у этих «святых» столь разительны, что там же невольно подумалось: кинофильм, который без прикрас покажет происходящее в этих мечетях, несомненно откроет многим глаза на подлинную сущность ислама и его паломничеств.

Духовенство, накапливая огромные богатства, отнюдь не обращает их на нужды страны. Даже когда Мидхат-паша, в 1869 г. назначенный начальником Багдадского пашалыка, «настояв на открытии сокровищницы при неджефской мечети и на оценке хранившихся в ней драгоценностей, предложил шаху (Насреддину



Каджару, в 1870 г. совершившему паломничество в Кербелу и Неджеф.— Л. К.) продать таковые с публичного торго и на вырученные деньги провести железную дорогу от Ханекина в Багдад и далее на Кербелу, это предложение не нашло одобрения у шиитского духовенства»<sup>55</sup>. Словом, как гласит арабская пословица, «сытый нарезает ломти для голодного не спеша». А бывает, что, нарезав, сам их поедает.

Из приведенного ясно, почему в творчестве народов Востока издавна встречается критика, направленная против религиозных паломничеств, праздников, постов и других установлений ислама. Эта критика касается и религиозных посещений мест захоронения «святых» ислама, их действительных или мнимых гробниц и т. п., что проповедники часто выдают за равнозначное хаджу в Мекку или совершению паломничества в Кербелу и Неджеф. Отрицательного отношения народа к хаджу, праздникам, постам и иным мусульманским обрядам и обычаям не могут изменить и те новшества, которые вводятся в их проведение за последние годы.

### 3

Даже то небольшое, что сказано выше о почитании пророка Мухаммеда, первых халифов, «воплощенцев»-имамов, махди и вере в «святых», позволяет сделать вывод о несостоятельности мнения, будто ислам как монотеистическая религия не допускает почитания кого-либо наряду с Аллахом. Ибн-Хазм, арабо-испанский богослов, поэт и философ XI в., по-видимому, имел основания сказать о представителях некоторых мусульманских течений, почитающих халифа Али, как о людях, говоривших «о божестве, кроме Аллаха» (см. гл. III, 1). Беспристрастный анализ показывает, что догмат ислама «Ля илях илля ллах» («Нет божества, кроме Аллаха») в большинстве направлений и сект ислама соединен с почитанием святых. Последователи шиизма, а также близких ему течений, произнося догмат о единстве Аллаха, наряду со словами «и Мухаммед—посланник божий» или вместо них говорят: «и Али приближенный божий» («ве Али вели ллах»). Почти в любом мусульман-

<sup>55</sup> А. А д а м о в. Ирак Арабский. Бассорский вилайет в его прошлом и настоящем. СПб., 1912, стр. 457—458.

ском «катехизисе» содержится, наряду с учением о пророках и их «чудесах», параграф о «святых» (вели. мн. ч. — авлия). Как оправдание культа «святых» богословы обычно выдают 63-й стих 10-й суры Корана, где сказано о «близких, родных богу», или, согласно богословскому толкованию, о «друзьях божиих», которым «не будет ни страха, ни печали».

Во всем этом нет ничего исключительного. Подобное можно наблюдать и в иудаизме, христианстве и других монотеистических религиях, где наряду с культом «единого» или «триединого» бога в пережиточных формах сохранились следы древних верований в виде культа «святых». Развитие мусульманского монотеизма вообще не представляет чего-либо особенного в истории религий.

«Чтобы стать религией,— писал Ф. Энгельс,— монотеизм испокон века должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зендавесты (т. е. книги, считавшейся священной в древнем Иране. — Л. К.). У иудеев уклонение к языческим чувственным богам продолжается хронически, а после изгнания небесный придворный штат, по персидскому образцу, еще более приспособляет религию к народной фантазии. И даже христианство, уже заменившее вечно равного себе неподвижного иудейского бога внутренне дифференцированным, таинственным триединым божеством, могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых... Лишь современная буржуазная эпоха с ее протестантизмом снова устраняет святых и принимает, наконец, дифференцированный монотеизм всерьез»<sup>56</sup>.

Ислам вытеснил культы богов древних религий арабов, иранцев, турок, афганцев, берберов и других народов Азии и Африки также посредством культа святых. Культам старых «языческих» богов в исламе были даны новые толкования; эти боги стали постепенно заменяться мусульманскими святыми. Устранять этих святых и принимать всерьез идею монотеизма в исламе начали собственно лишь ваххабиты и другие мусульманские течения нового времени. В автобиографии египетского писателя и ученого Таха Хусейна, выученика высшей мусульманской школы аль-Азхара в Каире, можно прочесть, как он увещевал своего отца, сельского шейха, что «не годится человеку прибегать к пророкам или

<sup>56</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. II, стр. 429.



святым, не годится, чтобы между Аллахом и людьми был посредник,— это вид язычества»<sup>57</sup>. Муфтий Ризаэддин Фахрутдинов в изданной в 1912 г. в Оренбурге книге об арабском богословии Ибн-Араби (1165—1240), сославшись на дошедшую якобы от Мухаммеда молитву: «Господи, не преврати мою могилу в идола, которому будут поклоняться»,— также писал, что пророк «запретил воздвигать храмы (масджиды) над могилами». Перечислив же некоторые из «святых» могил, гор и источников в Астраханской и Казанской губерниях, «посещаемых множеством мусульман подобно хаджду», т. е. святыням Хиджаза, муфтий добавил, что в этих местах «от имени религии творится много глупостей и противозаконья»<sup>58</sup>. В разъяснениях (фетвах) Центрального управления мусульман Средней Азии и Казахстана в последние годы также приводятся подобные доводы, хотя в них в духе процитированного нами хадиса (см. стр. 248) отстаиваются три места паломничества — мечети мекканская, мединская и ас-Сахра в Иерусалиме. Но одно дело декларации, а другое — практика, действительность. Последняя говорит о том, что процесс устранения культа святых далеко не завершен. Напротив, как увидим ниже, появляются еще и новые «святые», в том числе и в Поволжье, Средней Азии и Казахстане, где мусульманское духовенство на деле всячески поддерживает культ святых и связанное с ним почитание разного рода могил и гробниц, извлекая из паломничества к «святым местам» выгоду. Большинство проповедников ислама в этом смысле и теперь идет за теми, о которых муфтий Фахрутдинов писал: «...за последнее время вблизи города Уфы, в местности Чишмы и Синташ, основали новые места поклонения. Воздвигли там особые сооружения и приставили к ним смотрителей (муджавиров). Чтобы устроить все это, затратили огромные средства, которых хватило бы на то, чтобы дать грамоту многим детям бедных мусульман и освободить их от отсталости»<sup>58 а</sup>. Преемниками этих проповедников и теперь поддерживается обычай ритуального посещения (зиарет) могил, гробниц и других почитаемых мест, а именно мазаров,

<sup>57</sup> Таха Хусейн. Дни. Пер. с арабск. И. Ю. Крачковского. М., 1958, стр. 174.

<sup>58</sup> Р. Фахрутдинов. Ибн-Гараби. Оренбург, 1912, стр. 15.

<sup>58 а</sup> Там же, стр. 16.

тюрбе, пиров, пир-оджахов, азизов, а также кадам-джайев, т. е. «мест стопы» (следа) святого, его чудесного коня, например Дульдүля Али, ведется строительство или подновление таких «святынь» и т. п.

В древности вера в богов-покровителей насаждала и поддерживала превратные, фантастические представления о явлениях в жизни природы и общества; подобные же неправильные представления прививает верующим и вера в мусульманских святых. И сейчас есть люди, которые веруют, будто бы от святых может зависеть дождливая или засушливая погода, болезнь или здоровье; от них же якобы ведут начало народы, села и города, по их молитвам-де появились реки, возвышенности, берут начало ремесла и т. п. Вообще почитание мусульманских святых развилось более всего на основе культа природы и культа предков. Этим путем в разряд святых ислама перешло немало старых божеств, считавшихся покровителями земледелия, скотоводства, ремесел и т. п.

Усвоение культов доисламских богов и богинь началось еще в раннем исламе, испытавшем влияние более древних, иудейского и христианского, учений о пророках. Позднее этот процесс не ограничивался заимствованиями из религий древних арабов, христианства и иудаизма. В Средней Азии и Казахстане, например, исламом было усвоено от предшествовавших ему местных культов почитание не только некоторых возвышенностей, источников, деревьев, камней и тому подобных фетишей, но также ряда старых божеств-покровителей. Так, божества — покровители скота перешли в ислам под именем Чупан-аты («Отец-пастух»; места поклонения близ Самарканда и в Хиве) и Занги-аты, или, иначе, Занги-бобо (мазары в селении Занги-ата близ Ташкента и на месте его «кадам-джайя» в Кулябской области Таджикской ССР, где селение названо Занги-бобо). Чупан-ата в легендах обычно отождествляется с мифическим Адамом, якобы пасшим на земле первых посланных из рая овец; Занги-ата считается покровителем крупного рогатого скота и садоводства.

Появились в исламе и святые—покровители шелководства (шейх Мухтар в Хорезме), рыболовства (Токмак-ата в устье Аму-Дарьи и на островах Аральского моря), земледелия (Бобо-дехкан), коневодства (Камбар-ата) и др. Сохранилась в пережиточных формах и



вера в духов, как добрых, так и злых (например, в алмас, иначе — алмыс, албыс, албасты, и в убуров, иначе убыр), существовавшая и в доисламской мифологии народов Средней Азии, а также татар, башкир, чеченцев, ингушей, русских (упырь, вампир).

Функции старых богов-покровителей были перенесены и на уже известного нам Хызра (см. гл. III, 3), а также усвоенных исламом из иудаизма и христианства пророков Сулеймана (Соломона), Дауда (Давида) и др. Связанные с культом святых мусульманские мавзолеи (мазары, пиры и т. п.) даже по внешнему виду часто напоминают доисламские храмы. Так, в средневековом Иране древнейшие из таких мавзолеев были выстроены по образцу старых огнепоклоннических храмов, или домов огня (алау-хана). В Северной Туркмении, в районе Куня-Ургенча, до нашего времени сохранился мазар, известный под названием «Кары-алау», т. е. места старого огня. Почитаемые в исламе сауры (туйи), растущие близ мазаров, подчас также остались от древних культов, например, в Ходженте (современный Ленинабад, Таджикская ССР) «у мазара Хазрат-бобо, где деревья, по расчетам ботаников, посажены еще до арабского завоевания; такие же «священные» деревья мы встречаем около источников у мазара Тукраут-ходжа в 18 км от Қанибадама и в других местах»<sup>59</sup>. А при освоении имевшего широкую известность среди ингушей древнего храма Тхаба-ерды в Ассинском ущелье возникла легенда, будто он построен на месте, где пророк Мухаммед зарыл в землю спущенный ему с небес на золотых цепях Коран<sup>60</sup>.

Известны случаи, когда зависимость людей от непонятных им стихийных сил природы, действие которых в древних религиях связывалось с определенными культами, являлась побудительной причиной к новому возрождению этих верований в исламе. Так было, например, в Ингушетии, в Цоринском обществе, после принятия цоринцами ислама и распространения среди них

---

<sup>59</sup> М. Е. Массон. О колебании климата Средней Азии в связи с вопросом об изменении режима вод за исторический период. — Труды Узбек. географ. об-ва, т. II (XXI). Ташкент, Изд-во АН УзССР, 1948, стр. 19.

<sup>60</sup> См. Ч. Ахриев. Ингуши (их предания, верования и поверья). — Сборник сведений о кавказских горцах, вып. VIII. Тифлис, 1875, отд. III, стр. 20.

суфизма, или, иначе говоря, «зикризма». «Возбужденные зикром,— отмечал этнограф-ингуш Чах Ахриев,— цоринцы разрушили храм своего святого патрона Цори и перестали приносить ему ежегодные жертвы. Случилось так, что после этого не было у цоринцев урожая. Три года они терпели это бедствие; на четвертый у них был хороший урожай, но во время самой уборки хлеба выпал сильный град и хлеб был побит. Такое бедствие цоринцы приписали гневу своего патрона, а потому, пришедши к убеждению, что борьба их с патроном неравносильна, решили вновь построить ему храм и с покаянием принести ему в жертву по быку от каждого семейства»<sup>61</sup>.

Не один «черный камень» Каабы, но и многие камни-фетиши, почитаемые мусульманами на горных перевалах, также служили предметом древних культов. Еще недавно в Горном Бадахшане были камни («остун»), считавшиеся священными; «таджикские женщины поливают их иногда маслом»<sup>62</sup>. В Карачае существовал обычай, по которому весной, при отправлении на горные пастбища, за каждого новорожденного верующие у «святых камней» («аулья-тас») приносили жертвы — пироги, лепешки, яйца. Чудодейственную силу приписывали метеориту, упавшему на берегу верхнего течения Кубани, вблизи свинцового рудника.

«Священные» камни, как и кости, рога, знамена с хвостом яка и пр., зачастую являются одной из главных реликвий почитаемых гробниц, мазаров. Так, еще несколько лет назад подобный «чудодейственный» камень у мазара при мечети ходжи Абди-Даруна в Самарканде использовался с ритуальными целями. Верили, что мусульманка, поднявшая и обнесшая вокруг себя этот тяжелый камень, получит способность к деторождению. Среди чеченцев и ингушей, у которых долгое время большую силу имели патриархально-родовые отношения, сохранялась вера, будто кости предков, оказавшись на поверхности земли, могут вызвать дождь. Такое значение придавали, например, костям, находившимся в гроб-

---

<sup>61</sup> Ч. А х р и е в. Ингушевские праздники.— Сборник сведений о кавказских горцах, вып. V, Тифлис, 1871, отд. III, стр. 16.

<sup>62</sup> Н. Г. М а л и ц к и й. Учебное пособие по географии Таджикистана (курс родинovedения). Ташкент — Самарканд. Таджгосиздат, 1929, стр. 87.



нице возле упомянутого храма Тхаба-ерды. «Народное поверье утверждало, что в этом склепе лежит берцовая кость необыкновенной величины, чуть ли не в 2 аршина, и что в прежние времена, когда урожаю угрожала засуха, окрестные жители открывали склеп, выносили кость, погружали ее в воду, и засуха сменялась обильным дождем. «Один из местных жителей с готовностью указал нам,— писал исследовавший Тхаба-ерды В. Ф. Миллер,— закрытое отверстие склепа и был немало удивлен, когда в склепе оказались кости самых обыкновенных размеров. Таким образом, унаследованное от предков убеждение в существовании исполинской чудотворной кости было рассеяно несколькими ударами кирки»<sup>63</sup>.

Сходное поверье существовало и в отношении старого мавзолея Борга-каш, или, иначе, Бурхан-каш, находящегося в равнинной Ингушетии, близ селения Плиев, — памятника, почитавшегося как ингушами, так и кабардинцами и некоторыми другими горцами. Как отмечалось еще в 1913 г., «в период бездождия, в страдную летнюю пору все местное население селения Плиевского собирается к этому памятнику и во главе с муллами возносит горячие молитвы... испрашивая дождя»<sup>64</sup>. Л. Семенов, исследовавший Борга-каш, вспоминал также, что когда им «в 1927 году производились раскопки в селении Фуртоуг, старики предупреждали нас, что если будут вскрываться древние могилы, то пойдет дождь»<sup>65</sup>.

Моление о ниспослании дождя проводились и в других местах, причем, как правило, их существенной стороной являлись магические обряды и вера в особое значение культа предков. В ауле Чох, в восточной Аварии (Дагестан), мулла, совершая моление о ниспослании дождя, выливал кувшин воды на почитавшуюся гробницу Кемал аль-Башира<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> В. Ф. Миллер. Терская область. Археологические экскурсии.— Материалы по археологии Кавказа, вып. 1. М., 1888, стр. 16—17.

<sup>64</sup> Ф. С. Гребнев. Борга-каш (Могила Борган-хана).— «Терские ведомости», 3 ноября 1913 г.

<sup>65</sup> Л. Семенов. Мавзолей Борга-каш «Известия Ингушского научно-исслед. ин-та краеведения, вып. 1. Владикавказ, 1928, стр. 232.

<sup>66</sup> А. Барсов. Аул Чох. (По сообщению Омара Каранаилова).— Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 4. Тифлис, 1884, отд. II, стр. 17—18.

Интересен в этой связи случай, описанный в 1912 г. в издававшейся известным лакским литератором Саидом Габиевым газете «Заря Дагестана»:

«У татар с. Филипповки, Самарской губ., есть свой способ вызывания дождя. Это опускание муллой свежесушенного черепа кобылы (обязательно кобылы) в озеро.

В начале июля погода стояла засушливая. Хотя мулла и опускал череп кобылы в воду, но дождей все не было. Тогда темные люди стали говорить, что дождей нет оттого, что какой-нибудь мертвец выходит из гроба и разгоняет тучи. Кто же из мертвецов имеет такую наклонность пакостить людям? Для выяснения этого вопроса один раз собралось человек 50 татар-магометан и чувашей-христиан. Они стали осматривать могилы на христианском кладбище. На одной могиле нашли что-то вроде норы или трещины. Кто-то сказал, что это и есть нора, по которой лазит мертвец, и придумали следующий способ „умерщвления мертвеца“. Мертвеца из гроба не выкапывать, а чтобы он не мог выходить и разгонять тучи, полить его водой, сначала горячей, а потом холодной. Так и сделали: вскипятили 10 ведер воды, вылили на могилу в трещину, а сверх того туда же вылили 10 ведер холодной воды»<sup>67</sup>.

Этот пример наглядно выявляет, как религия связана с отсталостью и невежеством людей, непониманием ими стихийных явлений природы, от которых они зависят. В условиях эксплуататорского общества живучесть подобных религиозных представлений определялась прежде всего социальными причинами — постоянным гнетом слепых сил капитала, классовым угнетением, общим состоянием неуверенности и страха за завтрашний день.

Следует вместе с тем отметить, что передовые люди стран Востока критически относились к таким обрядам. Так, еще в XI в. Бируни высмеивал тех, кто полагал, что колдовскими церемониями можно вызвать дождь. «Получить правильное представление» о том, пойдет ли в том или другом месте дождь или нет, писал Бируни, можно, «лишь изучив положение гор, как дуют ветры и движутся тучи»<sup>68</sup>. Этот средневековый ученый вообще

<sup>67</sup> «Темнота народная». — «Заря Дагестана», 31 октября 1912 г.

<sup>68</sup> Сб. «Бируни», М.—Л., Изд-во АН СССР, 1950, стр. 104 (А. М. Беленицкий. О «Минералогии» Бируни).



приходил к выводу, что к религии прибегают тогда, когда неспособны найти правильный ответ в науке. Религиозным представлениям он противопоставлял научное мировоззрение, исходящее из наблюдения и опыта.

Приведенные примеры показывают, что культ мусульманских святых, как и вообще ислам, унаследовал многое от древних верований и так же, как и они, прививает людям неправильные взгляды на окружающий мир. В культе святых ислама столь же много нарочитого, искусственного, как и в подобных культах других религий.

Ф. Энгельс писал, что культ всех святых относится «к тому времени, когда расчетливые попы в лице святых вернули политеистическому крестьянству его многочисленных богов-покровителей»<sup>69</sup>.

Нельзя не обратить внимание и на то, что в числе мусульманских святых много султанов, халифов, ханов, беков. Подобным образом и в христианстве среди святых очень много царей, князей и других вельмож. Этим путем — через культ святых — издавна обожествлялась власть эксплуататоров. Отсюда же можно понять, почему о «социальной и духовной необходимости культа святых и исламе» в эпоху краха колониальной системы пишут авторы, выражающие интересы колонизаторов Запада; в целях сохранения этого пережитка они вступают даже в споры с мусульманскими модернистами<sup>70</sup>.

Уже в раннем средневековье феодалы использовали культ святых в исламе для своего прославления. С этой целью, например, многие могилы феодалов и их воинов, павших в завоевательных походах, выдавались за места гибели «мучеников за веру», «святых». В Бухаре открыли мазар прикосновения стопы арабского военачальника Кутейбы ибн-Муслима, известного своей жестокостью, а в Ферганской долине сделали предметом почитания его могилу. Культ некоторых феодалов был столь распропагандирован духовенством, что могилы одних и тех же лиц, выдаваемых за святых, стали «открываться» даже в разных местах, иногда на расстоянии более тысячи

---

<sup>69</sup> Ф. Энгельс. Письмо к Э. Бернштейну 10 марта 1882 года. — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXVII, стр. 201.

<sup>70</sup> См. E. Dermenghem. *Le culte des saints dans l'Islam magrèbin*, ed. 4. Paris, 1954.

километров одна от другой. Например, «святые» могилы халифа Али почитаются в Неджефе (Ирак) и в Мазари-Шарифе (Афганистан); до недавнего времени еще одна «могила Али» имелась в Ферганской долине, в Шахимардане (ныне Хамзаабат). В Чарджоу (Туркмения) и на Памире, на левом берегу Гунта, совершалось паломничество к местам, объявленным «следом стопы» Али, который к этому времени был наделен еще и пышным прозвищем Шахимардана, т. е. «Царя мужей». Такое паломничество происходило и к большим камням «аулья-тас» на левом берегу реки Баксана, где казахи-мусульмане приносили жертвы. Сюда якобы приезжал Али. Другая «стопа» Али («Али-аягы») до последних лет привлекала верующих в Бузовны, близ Баку, у самого берега Каспийского моря. Обращаясь за помощью к Али, как нам довелось наблюдать в феврале 1956 г., здесь режут баранов и приносят «дары». Но исторический Али никогда не был ни в Ферганской долине, ни в Туркмении и вообще в Средней Азии, ни в Казахстане, Азербайджане или Афганистане.

Култ Али, как и его сыновей Хасана и Хусейна, получил широкое распространение в связи с вытеснением исламом древних верований народов Среднего и Ближнего Востока. На Али же, а также на его сказочного коня Дульдую искусственно переносились черты богатырей, героев эпоса народов Востока и их боевых коней. В связи с этим появились сказания и о неотвратимой силе меча Али («Зу-ль-Фикар»), а также стало возможным выдавать большие углубления в твердых скальных породах, обычно естественно образовавшиеся, за след его ноги или копыт сказочного коня (в Западном Китае, в Уч-Турфане, на месте, где якобы стоял и кормился Дульдуй, был даже воздвигнут мазар).

Такие подмены получили значительное распространение. Например, если в представлении ираноязычных народов Средней Азии радуга в древности связывалась с именем народного героя Рустема, считалась как бы отображением его богатырского лука, то в исламе радуга стала объясняться как «лук Али» или «лук Хасана и Хусейна», сыновей этого халифа. Появление на небе кометы (Цог-до-сетга — звезды с хвостом) некоторые чеченцы истолковывали как явления чудесного коня Дульдую, якобы предвещающего новое появление Али на



земле<sup>71</sup>. День весеннего равноденствия, отмечаемый многими народами как день Нового года, в шиитских легендах был выдан за день, когда будто бы пророк назначил Али своим преемником.

Процесс подобной мусульманизации старых воззрений, с искажением их народной основы, происходил постепенно; он имеет большую и сложную историю. В культе святых ислама можно различить не только следы древних культов Аравии, Ирана, Средней Азии, Северной Африки и других стран, где живут мусульмане, но и древнеиндийского Будды, древнеримского бога Юпитера<sup>72</sup>, а также воспринятое исламом почитание христианского Георгия Победоносца (Джирджиса) и других мифических персонажей. Акад. В. В. Бартольд отметил, что в Иране «уже шах Аббас Великий обратил внимание на сходство христианских легенд с мусульманскими; Пиетро делла Валле в 1618 г. в личной беседе с шахом должен был опровергать его мнение, что Алий, св. Георгий и испанский Сан-Яго — одно и то же лицо»<sup>73</sup>.

Культ Будды оказал влияние на мусульманские представления, в частности через повесть о Варлааме-пустыннике и Иосафе, царевиче индийском, известную на арабской почве как рассказ о Билаухаре, Будасафе и индийском царе Джанайсаре, где образ Будасафа (христианского Иоасафа) восходит к Бодисатве как одному из имен Будды. Эта повесть была освоена шиитской литературой и, по-видимому, из нее проникла в художе-

---

<sup>71</sup> См. Башир Далгат. Первобытная религия чеченцев.— «Терский сборник», вып. 3. Владикавказ, 1893, стр. 90.

<sup>72</sup> См. P. Casanova. Mahom, Jupin, Apollon, Tervagant, dieux des Arabes.— *Mélanges Hartwig Derenbourg*. Paris, 1909, p. 392—393. Следует также отметить, что подобно тому как христианский храм апостола Петра в Риме был воздвигнут на основе древнего храма Юпитера, при постройке омейядским халифом Валидом I в 705 г. мечети в Дамаске использовался материал христианской церкви, перделанной из храма Юпитера. Из материала древних капищ арабским полководцем Амром ибн-аль-Асом была воздвигнута колоннада мечети его имени в Фустате (в Старом Каире). По словам арабского историка аль-Вакиди, даже для постройки мечети над «гробницей пророка» в Медине в начале VIII в. с согласия халифа Валида I «неверный» император Византии послал 100 тысяч золотников золота, 100 рабочих и 40 вьюков с мозаикой, выломанной из развалин старых городов.

<sup>73</sup> В. Бартольд. Халиф и султан.— «Мир ислама», т. I, № 2, стр. 211, прим. 2.

ственную литературу, в частности в рассказ о «Субботнике» (ас-Сабти), сыне халифа Харуна ар-Рашида в арабских сказках «Тысячи и одной ночи». «Один русский ученый, — писал акад. И. Ю. Крачковский, — нашел этот рассказ даже у сибирских татар, в деревне, которая, что интересно отметить, в самом названии носит следы калмыцкого происхождения, т. е. связана с буддийской традицией. Рассказ сильно отличается от книжной повести, но все же сохраняет ее книжные черты: герой его — царский сын, презревший блага мира в поисках истинной жизни... Существуют сказания о том, где погребен „Субботник“, названный так потому, что он нанимался работать только в субботу, а остальную часть недели подвизался и учил людей праведной жизни. Одну из таких гробниц указывали в Багдаде, и к могиле „Субботника“ совершали паломничество по субботам. Таким образом, мусульмане, сами того не сознавая, чтити Будду, имя которого служило у них в обычной речи символом языческого идола; христиане же превратили его в христианского святого»<sup>74</sup>.

Чтобы вытравить из сознания народа его старые представления или исказить их, отдельные культовые места ислама искусственно выдаются за могилы популярных в народе эпических героев. Так, в окрестностях Мары (Мерв) были открыты «гробницы» героев сказаний о соратниках Абу-Муслима, борца против омейядских халифов, богатырей Ахмеда Замчи и Мирзаб-шаха хорезмского. Еще в 1957 г. мы застали у этих гробниц паломников, хотя Ахмед Замчи и Мирзаб-шах «существовали только в воображении автора романа»<sup>75</sup>. В Туркмении же, в районе Балханских гор, был открыт и мазар Гёр-оглы, т. е. главного героя другого народного эпоса; в Киргизии — мазар Манаса. В сказаниях о Гёр-оглы (в некоторых азербайджанских версиях — Кёр-оглы) его имя стало искусственно связываться с именем «льва божьего» Али-Шахимардана.

---

<sup>74</sup> «Повесть о Варлааме пустыльнике и Иосафе, царевиче индийском». Пер. с арабск. акад. В. Р. Розена, под ред. и с введением акад. И. Ю. Крачковского. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 10—11 (Введение).

<sup>75</sup> Имеется в виду сказание Тартуси об Абу-Муслиме (В. Бартольд. О некоторых восточных рукописях. — Известия Российской Академии наук, 1919, № 16—18, стр. 928).



Какие фальсификации предпринимались ради подобных перелицовок в шиитском исламе, выявил еще проф. В. А. Жуковский в прошлом веке при рассмотрении тегеранского лубочного издания 1880 г., содержавшего небольшую поэму «Рустем-намэ», написанную героическим размером «Шах-намэ» Фирдоуси. В этом лубке герой доисламских народных сказаний Рустем, ранее изображавшийся поборником огнепоклонничества, представлен мусульманином-шиитом, обращенным в ислам после его поражения в единоборстве с Али<sup>76</sup>.

Смысл фальсификации, проведенной в этом лубочном издании, заключался в том, чтобы использовать любимый народом образ Рустема для возвышения Али и тем самым для возвеличения иранских шахов, ибо почитание Али занимает одно из главных мест в шиизме. Еще основатель династии Сефевидов шах Исмаил I принял титул сэги-дэри-Али (страж, или, буквально, «собака дверей Али»). Такого рода тексты — «кельб Али», т. е. «пес (страж) Али» — выбивались и на монетах иранских шахов.

Култ Али получил сравнительно большое распространение и среди суннитов. В его введении было немало искусственного, в частности вызванного активной деятельностью суфийских орденов. Последние, впрочем, имели еще и своих особых «святых». Руководители дервишеских корпораций обычно уже при жизни претендовали на положение чудотворцев. Местами поклонения становились могилы многих из шейхов, пиров, ишанов. Упоминавшийся нами суфий Али ибн-Шихаб аль-Хамадани, живший в XIV в., написал даже особый «Трактат с разъяснениями» («Рисалят тавиль»)<sup>77</sup>, в котором для оправдания культа святых суфиев искусственно делил людей на три категории: 1. «Беспечно пребывающих в пустыне неведения», 2. «Хранимых (руководством) Аллаха и ослепительными лучами его попечения» и 3. «Святых, шествующих по пути тариката». Таким образом, не только места захоронения шейхов, пиров, ишанов, но и их прижизненное поведение объявлялось «священным». На протяжении веков это служило средством

<sup>76</sup> См. В. Жуковский. Мусульманство Рустема Дастановича. — «Живая старина», 1891, вып. IV, стр. 109—117.

<sup>77</sup> Описан в Собрании восточных рукописей АН УзССР, т. III, стр. 251.

закрепления ложных, религиозных взглядов на психо-физическую природу человека и явления окружающего мира, использовалось для обожествления власти эксплуататоров.

Так, культ среднеазиатского мистика XII в. ходжи Ахмеда Ясави служил возвеличению деспотии Тимура и Тимуридов. Еще при Тимуре в политических целях было предпринято строительство мечети и гробницы в Ясе (нынешний г. Туркестан, Казахская ССР), посвященных Ахмеду Ясави. С восхвалением власти феодалов был связан и возникший в средние века в Башкирии культ Хусейн-бека, последователя ходжи Ахмеда Ясави, ведущего крупную караванную торговлю. Власть бухарских эмиров «божественно» осенялась поддерживаемым ими культом Бахауддина Накшбанда. Освящению власти среднеазиатских феодалов служил также культ «святого» ходжи Ахрара, о подлинном лице которого у нас уже шла речь (см. гл. III, 3).

Во времена позднего средневековья Бухара являлась средоточием феодального гнета, темноты и невежества. Превознося власть бухарских эмиров и обманывая массы, многочисленные бухарские мракобесы в своей крайней тупости и самомнении распространяли смехотворную мысль, будто «если во всем мире свет падает на землю сверху, то в Бухаре (по причине ее величия и святости похороненных в ней мужей ислама.— Л. К.) он исходит из земли»!

В целях возвеличения феодалов использовался и культ Карахана, одного из первых ханов Караханидского государства (X—XII вв.), выданного за «святого мужа» — аулие ата. По этому прозвищу назывался и город, где был воздвигнут его мавзолей (Аулие-Ата, теперь Джамбул).

Формы использования феодальными властителями культа святых были многообразны. Из истории русских удельных княжеств периода феодальной раздробленности известно, что феодалы в каждом из них, опираясь на помощь церкви, стремились создать на всей территории культ особо чтимых икон, мощей и других «святынь» с паломничествами к ним и т. п. Подобным же образом поступали и феодалы стран Востока. Когда Турция подчинила себе Ирак — земли, где в Неджефе и Кербеле расположены почитаемые шиитами гробницы халифа Али



и его сына Хусейна, то в Иране были приняты меры к созданию на своей территории новых «святых» мест...

Такая «борьба за святых» в эпоху феодальных войн была столь неприкрытой, что подчас вызывала сомнения и иронию и у ее непосредственных участников. Весьма интересным в этом отношении является письмо «простодушного и правдолюбивого турка, одного из начальников какой-то части турецкой армии», приведенное в персидской «Аббасовой мир украшающей истории» («Тарих-и аламара-йи Аббаси») Искандера Мунши (1560/1561 — 1633/1634). Письмо содержит рассказ о бедствиях турецких войск. Оно было опубликовано М. Ф. Ахундовым в статье «Положение турецкой армии под Багдадом в 1618 году». Автор письма, мусульманин-суннит, признавая тактический успех и другие преимущества войск шаха Аббаса, недоумевал, почему же всемогущий Аллах не на стороне турок — «армии ислама». «Должно полагать, — добавлял он, именуя шиитов „неверными“, — что распоряжения персидского шаха согласуются с предопределением судьбы; нет сомнения, что все это происходит от благоволения святого Али... Не знаем, по какой причине наш имам А'зам (т. е. Абу-Ханифа, считающийся основателем ханифитского толка суннитов; см. о нем гл. III, 1. — Л. К.) не милостив к нам; ради спасения его же гробницы и его же святых останков мы пришли сюда и прибегаем к его же покровительству; впрочем, друг мой, когда дойдешь до этих слов, не прочти их вслух, дабы не быть вам предметом укоризны легкомысленных людей» <sup>78</sup>.

В политических интересах места поклонения святым использовались и в новейшее время. Так, в 1916 г., для того чтобы отвлечь широкие массы от участия в среднеазиатском восстании, направленном в основном против самодержавия и местных эксплуататорских классов, были организованы разного рода открытия и обновления «святых» мест. В частности, в самый разгар восстания в Самарканде с помощью шейхов мазара и медресе ходжи Ахрара и некоей юродивой (дивона, «маджнуна») было объявлено об «открытии» могилы святого ходжи Абриза и других почитаемых склепов и организовано паломничество к ним. Могилы срочно откопали в месте,

<sup>78</sup> М. Ф. Ахундов. Əsərləri, т. II, Баку, 1938, стр. 163, 168, 419—420.

где в средние века было кладбище. Таким образом «открыть» склепы негрудно!<sup>79</sup>.

В годы гражданской войны реакционеры в Шахмардане (Узбекистан) превратили местную «святыню», связанную с именем Али, в опорный пункт басмачей, а Али выдали за их патрона, «ангела-хранителя». В контрреволюционных целях служителями мазара святого Шахмардана писались особые тумары (талисманы), якобы «спасительные» для врагов революции, а также сочинялись песни для басмачей. В Башкирии специальный «мусульманский полк» националистов-контрреволюционеров и колчаковцев начал антисоветский поход в 1918 г. с поклонения гробнице святого Хусейн-бека.

Немалый вред причиняли и разные явления «чудес» и живых «святых». В 30-х годах несколько таких «чудесных явлений», организованных в Шамхорском районе Азербайджана на безвестных могилах, были связаны с кулацкой агитацией против развития хлопководства, направлены на срыв хлопкоуборочной кампании. Тяжело отражались на сельскохозяйственных работах в те годы и массовые посещения почитаемых гробниц шейхов в Элисханюрте (Чечено-Ингушская АССР) и в селении Утемиш (Каякентский район Дагестанской АССР).

«Казахстанская правда» 23 января 1958 г. привела такой случай: «В прошлом году в поселке станции СарыШаган появился „провидец“, который, услышав прогноз погоды, „предсказал“ паводок на озере Балхаш. „Пришел конец света“, — говорил он. Наводнение произошло. Сверкала молния, гремел гром, а группа женщин и стариков в ужасе вышла на бугор, резала скот, молилась „всемогущему Аллаху“ и собиралась в иной мир». Нелепые слухи о приближении «конца света» распускались в некоторых местах и в 1956 г.; эти слухи повторялись и в распространявшихся в то время подметных письмах. Сеятели этих вздорных слухов пытались играть на религиозных чувствах и невежестве, запугивать людей появлением «хвостатой звезды», т. е. кометы, и солнечным затмением...

Следует помнить, что распространители такого рода страхов неоднократно являлись и в далеком прошлом.

---

<sup>79</sup> См. «Туркестанские ведомости». Ташкент, 28 августа 1916 г.; Л. Климович. Ислам в царской России, стр. 358—361 и 396.



В странах распространения ислама написано немало мистических книг о «конце мира» или «последнем времени». Но уже в раннее средневековье передовые люди Востока выступали с разоблачением таких предсказателей «конца мира», выявляли полную несостоятельность, лживость их агитации. Так, знаменитый арабский поэт и философ Абу-ль-Ала аль-Ма'арри (973—1057), при жизни которого в связи с приближением 1000 года по христианскому летосчислению распространялись слухи о наступлении «последнего часа», гибели мира, едко высмеивал эти слухи. Время шло, сроки, назначаемые сеятелями страхов, проходили, жизнь под властью феодалов была все так же тяжела, и мир не погибал. Обращая внимание на эту непреложную истину, Абу-ль-Ала с необычайной для того времени смелостью писал:

Проснитесь вы, ослепленные безумием.  
Проснитесь от безумия!  
Потому что ваши догмы — басни,  
Хитро придуманные стариками.  
Они хотели получить только земное добро,  
И они приобрели его;  
Они умерли и с ними умер  
Закон несчастных.  
Они говорили, что время близится к концу,  
К концу света,  
Что лишь немного дней  
Недостает до последнего часа.  
Они лгали! Потому что откуда они узнали,  
Что настал момент?!  
Закройте ваши уши для лжи,  
Которую вы слышали от них!<sup>80</sup>

Но остановимся и на других сторонах культа святых. Поскольку почитание святых, как мы уже знаем, связано с пережитками культа предков и веры в богов-покровителей, в исламе сохранилась и «специализация» святых, широко развитая в древних верованиях.

По учениям мусульманских богословов, обращаясь к помощи святого, верующий должен не только учить-

---

<sup>80</sup> А. Kremer. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd. II. Wien, 1877, S. 391.

вать его категорию или «ранг», но и то, покровителем чего он более всего считается. Проповедовали, например, что родоначальником и покровителем ткацкого и портняжного дела является Адам, плотничьего и вообще строительного дела — пророк Нух (Ной), кузнецов и металлургов — Дауд (Давид) <sup>81</sup>, цирюльников — Ибрахим (Авраам), путников — Хызр. У каждого цеха ремесленников был свой «святой» покровитель (пир, вели). Иногда в положение таких «святых» попадали и не «пророки». Так, в Константинополе «пожарники почитали „пиром“ Дауда Герчека, ренегата-француза, основавшего в султанство Ахмеда III (в 1719 г.) пожарные команды; похороненный в Ак-сараяе, Дауд Герчек стал угодником мусульманским, на могиле которого возжигали свечи» <sup>82</sup>.

Ремесленные цехи, объединявшие людей по их профессии, организовали взаимопомощь и выполняли другие важные функции. Но их особые цеховые статуты — рисоля или рисале, регламентировавшие взаимоотношения членов цеха, — обычно содержали и религиозные легенды, прививавшие ремесленникам неправильное представление об их профессии. Рисоля, в частности, выдавали ремесло за результат деятельности «святого», так называемого покровителя цеха, и требовали от ремесленника неуклонного исполнения ритуальных обрядов. Ремесленника, не выполнившего предписаний рисоля, предлагалось исключить из цеха и «изгнать из города».

При помощи культа «святых» не раз разжигался фанатизм, сеялись неприязнь и вражда между людьми разных вер. Этому, в частности, служили многочисленные «жития святых» и рассказы о пророках. Так, в сочинении «Бугйет ас-саилин» («Цель ищущих»), передающем миф о Джирджисе (мусульманскую версию сказания о Георгии Победоносце), этот «святой» восхваляется за обращение к богу в момент, когда ему угрожала смерть от «неверного» царя. В результате этого обращения якобы «показалось красное облако, пролившее огненный

---

<sup>81</sup> Одно среднеазиатское мусульманское сказание, извращая историю культуры, приписывает «уста Дауд-пайхамбару», т. е. «мастеру пророку Давиду», даже добывание огня путем трения дерева о дерево.

<sup>82</sup> В. А. Гордлевский. Кюльхан-бей в Константинополе и их арго. — Доклады АН СССР, В, 1927 (№ 1), стр. 21, прим. 6.



дождь на эту страну; дождь спалил всех неверных в один час по велению бога, да будет ему слава и величие»<sup>83</sup>.

Этот пример показывает, как сказания о святых воспитывали в людях не мир и человеколюбие, а исступление и нетерпимость.

Почитание святых издавна служило целям сковывания инициативы женщин. Ислам принижает женщину. Еще Коран выдавал за божественное установление требование ношения женщинами ритуальных покрывал и женское затворничество. Так, в Коране предлагается «дочерям... и женам верующих» плотно опускать на себя покрывала свои так, чтобы «не быть узванными» (33, 59). В 24-й главе Корана дана подробная регламентация, как, когда и что делать женщине. Отступление от этого «регламента», детально разработанного в шариате, строго каралось. Существовал обычай, по которому мусульманка не могла даже участвовать в погребальной процессии, чтобы не осквернить могилу. Но в числе святых в исламе уже давно возникли особые культы женщин-покровительниц. Таковы, например, культы Фатимы и Биби-Сешанбе («Госпожи Вторник»), связываемые с ткачеством и обработкой хлопковой пряжи, культ Биби-Мушкиль-кушо («Госпожи разрешительницы затруднений»). Две последние «святые», наряду с другими женщинами (например, Биби-Дарменде-бике и Биби-Хаджет-бике), всячески пропагандировались — как якобы помогающие в трудных обстоятельствах — в мусульманских книжках, издававшихся до Октябрьской революции в Казани. В Казахстане существовала вера в некоего доброго духа, охранителя младенцев — Умай. А ингушки обращались за помощью к Тушоли, которую почитали как духа или богиню плодородия. Некоторые святые считались «исцелителями» женских болезней, бесплодия, «сглаза» и т. п. Такое значение придавалось также паломничеству и ритуальным обрядам на горе «Тахти-Сулейман» («Трон Соломона», на окраине Оша, Киргизская ССР), культу Амбар-биби (в селении Занги-ата близ Ташкента), «женскому» мазару Кызляр-биби близ Керков (Чарджоуская область) и др.

---

<sup>83</sup> «Бутйет ас-саилин». «Аль-Машрик». Бейрут, т. X, 1907; И. Крачковский. Легенда о св. Георгии Победоносце в арабской редакции. СПб., 1911 (отд. оттиск из «Живой старины», вып. III за 1910 г.).

Еще в прошлом веке выдающийся казахский ученый и путешественник Чокан Валиханов (1835—1865), указывая на возможные причины трудных родов у киргизок, с горечью писал, что вместо помощи роженицам «ненормальные роды приписывают злому наваждению духа и потому бьют рожениц, тянут им язык.

Понятно, что при таких диких понятиях и, наконец, при совершенном отсутствии акушерок и бабок много беременных женщин умирает от родов или побоев»<sup>84</sup>.

В условиях Советского Востока покончено с отсутствием надлежащей заботы о здоровье женщины и, в частности, роженицы. В Казахстане и других советских республиках открыты различные лечебные учреждения, в том числе родильные дома, женские консультации и ясли, институты охраны материнства и младенчества.

В Программе Коммунистической партии Советского Союза записано: «Должны быть полностью устранены остатки неравного положения женщины в быту, созданы все социально-бытовые условия для сочетания счастливого материнства со все более активным и творческим участием женщин в общественном труде и общественной деятельности, в занятиях наукой, искусством»<sup>85</sup>.

Если сейчас еще и имеют место отдельные из описанных обрядов и обычаев, то они связаны с принижающими женщину феодально-байскими пережитками, со старым бытом, при котором женщина угнеталась, находилась в семье и обществе в неравноправном положении. И мириться с такими обычаями нельзя.

Вместе с тем факты говорят о том, что эти пережитки проявляются в разных формах, в том числе и замаскированных, и находятся люди, поддерживающие их. Около почитаемых верующими гробниц и мечетей орудуют знахари, гадалышки и «прорицатели», подталкивающие суеверных людей на совершение ритуальных обрядов, торгующие водой, щербенкой и землей, выдаваемыми ими за «чудодейственные» исцеляющие средства. Землю с могил растворяют в воде и пьют, веря, что это окажет чудотворное действие. Для таких вредных целей некото-

---

<sup>84</sup> Ч. Ч. В а л и х а н о в. Сочинения (Записки Русского географ. об-ва по отделу этнографии, т. XXIX). СПб., 1904, стр. 200.

<sup>85</sup> Программа Коммунистической партии Советского Союза, стр. 97.



рые предприимчивые лица, пользуясь попустительством отдельных советских организаций, в ведении которых находятся выдающиеся архитектурные сооружения, порой использовали и памятники зодчества прошлого. В некоторых местах возникли и новые «святыни», например в 1957 г. близ города Туркестана, у дороги, где молнией убило юношу.

У «святых» могил Куня-Ургенча, Дербента и ряда других мест можно увидеть отдельные деревья или кусты, увешанные лоскутками материи. В этом проявляется заимствованное исламом от древних культов почитание деревьев, растительности. В Азербайджане (а также в Иране) такие деревья называются «пиром». Привязывая к дереву лоскуток, оторванный от одежды человека, за благополучие которого просят<sup>86</sup>, обещают, в случае исполнения желания, принести «жертву». Если просимое исполнилось, лоскуток снимают. Обилие лоскутков, привязанных к веткам подобных деревьев или кустов, как и к древкам у иных святынь<sup>87</sup>, является лучшим доказательством того, что желания просителей, как правило, не исполняются. Но сила пережитков еще не иссякла: находятся верующие, которые вновь и вновь идут к пирам. При этом, как и при обращении к могилам «святых», ими обычно учитывается «специализация» пира — куста, дерева или камня (например, на горных перевалах). Так, есть пиры — кусты и деревья, к которым идут, чтобы избавиться от той или иной болезни или от бесплодия.

Такие поклонения были известны давно. Например, еще в 1906 г. опубликовано описание толстого и высокого тополя, имеющего выпуклость в западной нижней части ствола и получившего название «Бугаз-Терек» (беременный серебристый тополь); он находился в роще тополей на берегу Хонохая, у подножия мазара Юсупа Секаки, в Илийском крае Туркестана. Тополю, в силу веры в магическое действие внешне сходного, приписывалось «чудесное влияние на бездетных женщин»...

---

<sup>86</sup> Иногда лоскуток заменяют камешком, который кладут у основания пира-дерева.

<sup>87</sup> У пира Али-аяги в Бузовнах часть таких лоскутков, видимо, для большей надежности имела записки, из которых многие были вложены в спичечные коробки. Ср. щиты в мечети «Гей-имам», см. выше, гл. III, 3.

«Сюда приходят бездетные женщины, молятся, а потом приносят жертвы и идут к Бугаз-Тереку; поклонившись трижды, обнимают несколько раз этот Бугаз-Терек и опять три раза кланяются и уходят». Верили, что после этого «женщины становятся беременными»<sup>88</sup>.

Не раз отмечалось также, что подобным «святыням» поклоняются не только мусульмане. В Азербайджане есть пиры, к которым обращались как мусульмане-азербайджанцы, так и христиане-армяне и русские-молочане. То же было и на Северном Кавказе, где, например, верующие мусульмане и христиане посещали с религиозными целями одни и те же места у минарета и городища Татартуп на берегу Терека.

Посещения «святых» мест происходят в разное время года, но усиливаются в дни религиозных праздников, постов и особенно в «день рождения» (маулюд) святого, с именем которого связана могила или гробница. Порой они проводятся в горячее время сельскохозяйственных работ, сопровождаются жертвоприношениями и пиршествами и приводят к прогулам, наносят хозяйственный ущерб.

Много вреда приносят посещения верующими некоторых источников и родников, выдаваемых за «исцеляющие». В газете «Казахстанская правда» 5 октября 1954 г. рассказывалось о том, как в Джамбульском районе Алма-Атинской области в течение ряда лет распространялась легенда о «святом» ключе «Арасан-Курсан». В летние месяцы сюда «стекалось множество страдавших теми или иными недугами. Ключ долгое время являлся рассадником болезней». В антисанитарных условиях происходило и поклонение «святому» источнику в Биллярском районе Татарской республики, к «помощи» которого обращались больные трахомой и иными недугами — не только мусульмане, но и христиане.

---

<sup>88</sup> Н. Пантусов. Мазар Мевлана Юсупа-Секаки (или Шекаки). Записки Восточного отделения Русского археолог. об-ва, СПб., т. XVII, 1906, вып. 1, стр. 021. «Подлинность гробницы Секаки», как было тогда же отмечено, «остаётся сомнительной». В возникновении культа этого мазара решающее значение могли иметь пережитки древнего культа тополя (терека). В г. Фергане существовало почитание особой гробницы, называвшейся «Терек мазар», причем свечи, зажигавшиеся верующими по четвергам, ставились перед тополем, росшим у гробницы.



Приносят вред религиозные паломничества и тогда, когда они совершаются к источникам минеральной воды, соленым озерам, выходам теплых паров и грязей, которые при соблюдении соответствующих условий могут быть надежными лечебными средствами. Религиозные объяснения причин целебности этих источников, как некоего проявления «святости», прививают людям неправильные, антинаучные представления об окружающей природе, строении Земли, богатствах земных недр и их эксплуатации. Использование же во время паломничества таких вод, грязей, выходов пара и т. п. без назначения врача часто приводит не к излечению болезней, а к их осложнению, к ухудшению здоровья.

В Советском Союзе, где в интересах охраны здоровья граждан развернута широкая сеть лечебных учреждений, целебные воды, грязи, выходы пара широко используются для медицинского обслуживания населения в соответствующих условиях и под наблюдением врачей. Для этого построены курорты и санатории, как, например, бальнеологический курорт близ Джалалабада в Киргизской ССР, курорт Янган-Тау в Башкирской АССР, многочисленные санатории минераловодской группы на Северном Кавказе и многие другие лечебные заведения. Целебные свойства минеральных вод, грязей, горячих паров объясняются не сверхъестественными силами, а вполне естественными свойствами земной коры и недр Земли.

Вера в святых пронизана неправильным и унижительным взглядом, будто бы мирная, обеспеченная и счастливая жизнь возможна не в результате созидательного труда народа, а как некое «чудо», «милость» потусторонних сил какого-либо «святого». Возвеличивая султанов, ханов, вельмож и сказочных героев, культ святых принижает трудящиеся массы — подлинных творцов всех ценностей, созданных человеком. Верующих призывают не к действительному улучшению своей жизни, а к смиренному ожиданию «милости» святого, «чуда». Это религиозное установление исходит из идеологии упадочнической, порожденной эксплуататорским обществом, чуждой советским людям.

В. И. Ленин писал, что «идея бога *всегда* усыпляла и притупляла „социальные чувства“, подменяя живое мертвечиной, будучи *всегда* идеей рабства (худшего,

безысходного рабства). Никогда идея бога не „связывала личность с обществом“, а всегда *связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей*»<sup>89</sup>.

Кульť святых, как и вообще отжившие свой век религиозные традиции, не содержит в себе ничего, что бы отвечало интересам народа, помогало советским людям в строительстве коммунизма, в достижении лучшего будущего. Учение о мусульманских святых, подобно таким установлениям ислама, как ураза, ураза-байрам, курбан-байрам, маулюд, ми'радж, религиозные паломничества, обрезание,— отражает заблуждения и ошибочные представления древних людей, непримиримые с наукой и не имеющие по существу ничего народного или национального.

В нашей стране рождаются новые традиции, в которых находит выражение процесс развития социалистических наций, торжество принципов пролетарского интернационализма, дружбы народов.

У советских людей есть все возможности для наиболее здорового, красочного и запоминающегося проведения своих дней отдыха, а также таких знаменательных дат в жизни каждого человека, как день рождения или наречения имени, свадьба, юбилейные даты. Заботой Коммунистической партии и Советского правительства о здоровом культурном отдыхе трудящихся, их всестороннем развитии, об их благе продиктовано сокращение рабочего дня. В результате предусмотренного Программой Коммунистической партии Советского Союза дальнейшего сокращения рабочего времени в нашей стране будет самый короткий в мире рабочий день и самая короткая рабочая неделя.

Советские люди имеют свои, революционные, подлинно народные праздники, в которых нет ничего общего с вредными религиозными установлениями. Советский народ торжественно отмечает замечательные события в жизни своей Родины и трудящихся всего мира, славные исторические вехи борьбы за лучшее будущее, за коммунизм. Это — День международной солидарности трудящихся 1 Мая, годовщина Великой Октябрьской социалистической революции, День Конституции Союза ССР, День Советской Армии и Военно-Морского флота, Меж-

---

<sup>89</sup> В. И. Ленин. Сочинения, т. 35, стр. 93.



дународный женский день и другие. В колхозах празднуется День урожая, День вручения колхозу акта на вечное пользование землей. Широко отмечаются и национальные празднества, связанные с началом весенне-полевых работ (например, Сабантуй в Татарии и Башкирии) и со сбором урожая (например, хлопка — Пахтабайрами в Узбекистане), а также встречей Нового года и т. д. В наше время эти праздники знаменуют победу коллективного труда, торжество социалистических принципов советского человека.

«У советских людей разных национальностей,— отмечено в Программе КПСС,— сложились общие черты духовного облика, порожденные новым типом общественных отношений и воплотившие в себе лучшие традиции народов СССР»<sup>90</sup>. «Поддерживая прогрессивные традиции каждого народа, делая их достоянием всех советских людей, партия будет всемерно развивать новые, единые для всех наций революционные традиции строителей коммунизма...»<sup>91</sup>.

Переход к коммунизму предполагает не только мощную материально-техническую базу, но и высокий уровень сознательности всех членов социалистического общества, решительное преодоление всякой отсталости, очищение от темных пятен прошлого, к числу которых относятся и религиозные пережитки.

У советских людей, строящих коммунизм, все должно быть светлым, красивым. Это в равной мере относится как к духовному облику, так и к поведению. Ислам, как и всякая другая религия, является антинаучной и чуждой народу идеологией, не совместимой с прогрессом, с гуманизмом, с высокими идейными и нравственными принципами строителей коммунизма, с марксизмом-ленинизмом — жизнеутверждающим мировоззрением советского человека. «Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья»<sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Программа Коммунистической партии Советского Союза, стр. 113.

<sup>91</sup> Там же, стр. 115.

<sup>92</sup> К. Маркс. К критике гегелевской философии права. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 1, изд. 2, стр. 415.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение . . . . .	3
<i>Глава первая.</i> Возникновение ислама . . . . .	13
<i>Глава вторая.</i> Коран, его догматы и учения . . . . .	39
<i>Глава третья.</i> Суннизм и шиизм. Секты ислама. Суфизм . . . . .	109
<i>Глава четвертая.</i> Обряды, праздники, посты и культ святых в исламе . . . . .	215

*Людциан Ипполитович Климович*

### **Ислам**

#### *Очерки*

*Утверждено к печати Редакцией научно-популярной литературы  
Академии наук СССР*

Редактор издательства *В. С. Марков*. Художник *Л. Г. Ларский*  
Технический редактор *Т. В. Полякова*

РИСО АН СССР № 5—14В. Сдано в набор 12/II 1962 г. Подписано к печати 29/IV 1962 г. Формат 84×100<sup>1/32</sup>. Печ. л. 9, усл. печ. л. 14,76. Уч.-издат. л. 15,7  
Тираж 20 000 экз. Т-06008. Изд. № 5295. Тип. зак. № 5061

*Цена 57 к.*

Издательство Академии наук СССР Москва, Б-64, Подсосенский пер., 21  
2-я типография Издательства Москва, Г-99, Шубинский пер., 10



## СПИСОК ОПЕЧАТОК

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
19	15 св.	человек	человеке
136	22 сн.	Гольдниэра	Гольдциэра
192	12 св.	не могла	могла
220	23 св.	Hugaricae	Hungaricae
265	17 св.	248	246
276	6 сн.	всей	своей

Л. И. Климович «Ислам»







57 коп.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО  
АКАДЕМИИ НАУК  
СССР**





THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA

THE  
KAWA